士与中国文化

余英时 著

上海人民出版社

士与中国文化

余英时　著

上海人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

士与中国文化/余英时著.
—上海：上海人民出版社,2003
ISBN 7-208-04289-6

Ⅰ.士... Ⅱ.余... Ⅲ.士-研究-中国-古代
Ⅳ.D691.2

中国版本图书馆CIP数据核字(2002)第075164号

责任编辑 孔令琴
封面装帧 王晓阳

士与中国文化
余英时 著
世纪出版集团
上海人民出版社出版、发行
(200001 上海福建中路193号 www.ewen.cc)
新华书店上海发行所经销
商务印书馆上海印刷股份有限公司印刷
开本 787×1092 1/16 印张40 插页4 字数611,000
2003年1月第1版 2003年1月第1次印刷
印数1-5,100
ISBN 7-208-04289-6/K·974
定价 63.00元

新　版　序

《士与中国文化》初版刊行于一九八七年。十五年来我在同一园地中又继续做了一些垦荒的尝试，现在趁着再版的机会，选进了论旨最相近的论文四篇，以扩大新版的面貌呈现于读者的眼前。以下让我先对新版的内容稍作说明，然后再提出一两点通贯性的历史观察，以为读者理解之一助。

第一至第八篇基本上没有更动，只有第八篇增添一个附录——《士魂商才》，稍有补充。但初版时我未能亲校一遍，误字、遗漏、错简等等触目多有，使我一直对读者怀着愧疚。这次细读校样，作了一次相当彻底的改正。费时最多的是所引史料原文的校订；凡是可疑之点，我都重检原书，一一还其本来面目。初版“自序”是从比较史学（comparative history）的观点凸显“士”的中国特色。十五年后重读一次，我的基本看法仍然没有改变。当时我曾指出，“士”的“明道救世”精神在西方只能求之于中古基督教的传统。后来我读了意大利杰出的马克思主义思想家葛兰西（Antonio Gramsci，1891—1937）的《狱中笔记》，他将以“改变世界”为己任的现代知识人比之于中古的教士（priest），恰好印证了我的观察。（见 *Selections From the Prison Notebooks*, New York: International Publishers, 1989, p.331）所以我仍将这篇“自序”保留在新版中。

第九至第十二篇都是一九八七年以后所写。第九篇是最新研究所得的一个初步报告。自一九九九年以来，我以朱熹为出发点，详细研究了两宋士大夫的政治文化。全书刚刚脱稿，与本书篇幅相等，不久即将印行。读者阅过本书所收《概论》之后，如果还想进一步了解“士”与宋代文化的关系，可以参考《朱熹的历史世界》一书。第十篇《士商互动》可以说是第八篇的一个续篇，更深入地探索了明、清商人的精神世界和“士”在其中的活动与作用。第十一篇论曾国藩的“士大夫之学”是个案研究，具体地显示出一个在朝的“士大夫”对于文化修养的关怀。但这

篇个案如果和"士大夫"的传统联系起来,也折射出"士"在中国文化史上一个值得注目的侧影。汉代的循吏便早已重视"教化",往往在朝廷所规定的"吏职"之外,主动地承担起儒家的"师"的责任。所以他们所至"讲经"并建立学校。宋、明儒学复兴,此风更为普遍,书院的历史便是明证。即以曾国藩的时代而论,在他之前有毕沅和阮元,在他之后还有晚清的张之洞。我藉曾国藩为例,抉出"士"的这一中国特征,并将"士"的历史研究推展至中西文化开始正面接触的时代。最后一篇《中国知识人之史的考察》属于通论性质,无论是风格或文体都与其他各篇颇有不同。这需要略作解释。这篇文字是应日本东京大学中国哲学研究室佐藤慎一教授之约,为《中国——社会と文化》学报特别撰写的。此文最先刊布在该学报第五号中(一九九〇年六月)。为了便于日译者的理解,我在选择重点和行文方面都特别力求清楚和浅显。"知识人"这个名词也是借用"intellectual"的日译。现在收入本书,一切仍依汉文原稿,不作更改。但是近十二年后的今天,我反而觉得"知识人"比"知识分子"更为适切。大约是一两年前,我曾读到一篇谈"分子"的文章,可惜已忘了作者和出处。据作者的精到分析,把"人"变成"分子"会有意想不到的灾难性的后果。所以我近来极力避免"知识分子",而一律改用"知识人"。我想尽量恢复"intellectual"的"人"的尊严,对于中国古代的"士"更应如此。把孔、孟、老、庄一概称之为"知识分子"似乎总不免感觉着有点别扭。但语言是"约定俗成"的,我只能求一己的心安,却不敢奢望别人也同情我的感觉取向。

本书所集结的论文大体上都属于专题研究的性质,不过论旨有广狭之异、涵盖的时间也有长短之别而已。在每一专题的研究过程中,我都试图通过多方面的分析,以凸显"士"在某一历史阶段所表现的特殊风貌。我当然承认,整体地看,"士"在中国史上确然形成了一个具有高度连续性的传统。但是专业史学更要求我去抉发"士"因时代不同而不断变动的轨迹。这样我便不能不在整体连续之中,特别注意个别时代之间"士"的传统所呈现的变异或断裂的一面。本书上起春秋,下迄清代,长达两千多年。"士"在每一时期的变异也就是中国史进入一个新阶段的折射。无论是从思想基调或活动方式看,"士"在这两千多年中都是迁流不居的。下面让我举一个最显著的例子说明我的论点。

清代沈垚(一七九八~一八四〇)曾指出:"宋、元、明以来变迁之较"是"天下之士多出于商。"这确是一个有眼光的历史观察,所以受到

现代史学家的重视。他是从科举制度的社会背景方面为“士”的古今之变划分阶段的。另一方面,从思想史的角度说,现代学者也将“宋明理学”划入同一阶段。这样一来,似乎社会史和思想史互相支援,宋代和明代的“士”应该是一脉相承,属于同一类型了。但是深一层分析,我们便发现,这两个不同朝代下的“士风”竟截然相异。同是理学家,朱熹和陆九渊都一心一意向往着王安石的“得君行道”,在皇帝面前也侃侃而谈,俨然以政治主体自居,充分体现了“以天下为己任”的气概。朱熹在他许多长篇大论的《封事》和《奏札》中,反复要求皇帝除旧布新,重建一个合理的秩序。对照之下,王守仁除了正德元年(一五〇六)《乞宥言官去权奸》一疏,因而放逐龙场之外,其余奏疏多关具体事务,极少涉及朝政。正德十五年他写了一篇《谏迎佛疏》,期待皇帝效法“尧、舜之圣”,恢复“三代之圣”。这显然是承继了宋代“士”的精神,与王安石、朱熹等人的思路是一致的。但是这篇疏文却是“稿具未上”。(见《王阳明全集》,上海古籍出版社,一九九二年,卷九,页二九三——二九六)更可注意的是同年他第一次和王艮会面,后者迫不及待地要谈怎样致君于尧、舜的问题,他立刻以“思不出其位”为理由,阻止了政治讨论。(见《王心斋先生全集》卷一《年谱》正德十五年条)王艮后来写《明哲保身论》,讲学也转重“百姓日用之道”,断然与这次会谈有很大的关系。通过这一对照,我们才清楚认识到,宋代从王安石、二程到朱熹、陆九渊等人所念兹在兹的“得君行道”,在明代王守仁及其门人那里,竟消失不见了。这个“变异”或“断裂”还不够使人惊异吗?然而问题还远不止此。

十六世纪以后,部分地由于阳明学(或王学)的影响,仍然有不少的“士”关怀着合理秩序的重建,但是他们的实践方向已从朝廷转移到社会。东林讲友之一陈龙正所标举的“上士贞其身,移风易俗”(《明儒学案》卷六十)可以代表他们集体活动的主要趋向。所以创建书院、民间传教、宗族组织的强化、乡约的发展,以至戏曲小说的兴起等等都是这一大趋向的具体成果。其中有些活动虽在宋代已经开始,但一直要到十六世纪以后才获得充分的展开。用现代的话说,明代的“士”在开拓社会和文化空间这一方面显露出他们的特有精神。这当然和当时的历史条件有密切的关系。第一是政治的环境。宋代承五代武人跋扈之后,重文轻武,以争取“士”阶层的支持,因此采取了对“士”特别优容的政策。陈寅恪所谓“六朝及天水(赵宋)一代思想最为自由,”便指此而言。(见《论再生缘》,收在《寒柳堂集》,北京,三联,二〇〇一年,页七

二)明代则继蒙古统治而起,“士”已落到“九儒、十丐”的地位。而朱元璋又遇“士”至酷,以至有士人“断指不仕”的情况。(见《明史》卷九四《刑法二》,中华本,页二三一八)宋代“士”的政治主体意识自然不可能继续发挥,“得君行道”更是无从谈起。第二是社会的变迁。十六世纪以后市场经济的新发展和商人地位的上升是“士”的转向的另一重要背景。明代的“士”恰好在同一时期展开了开拓社会和文化空间的活动决不是偶然的。商人的财富为这些活动提供了经济基础。除本书第八、第十两篇已有详细讨论之外,我又在《现代儒学的回顾与展望》(见《现代儒学论》,上海人民出版社,一九九八年)中续加论证。这里便不必多说了。宋、明两代的“士”不容混为一谈,这是十分明显的历史事实。不但他们的活动取向不同,思想也有极大的分歧。所谓“宋明理学”,如果从政治、社会以至经济的角度作深入的解读,其中断裂之点也不是表面的连续所能掩盖的。

在本书初版《自序》中,我比较着重地指出:“士”在中国史上形成了一个源远流长的传统;这当然是强调连续性的一面。原序虽然也同时指出,“士”的传统在不同时期表现出不同的风貌,而不是静止不变的,但毕竟没有作进一步的解释。为了避免引起可能的误解,我在上面特别举例说明这一传统的断裂状态。我为什么以宋、明两代的对比为例呢?这是因为把十六世纪划为新阶段的开始是我从最近研究中所得到的一个初步看法,而这个看法则又在《朱熹的历史世界》的撰写过程中,获致进一步的加强。我决不敢自以为是。我的看法最后很可能为未来的史学研究所否证,但目前则不妨提出来,作为一个待证的假设。

这里引出了一个很重要问题:“传统”一词本身便涵蕴着连续不断的意思。然则所谓“断裂”,相对于“士”的传统而言,究竟居于何种地位呢?我可以毫不迟疑地说,这里所谓“断裂”都是指“传统”内部的“断裂”,因此是局部的而不是全面的。事实上,每经过一次“断裂”,“士”的传统也随之推陈出新一次,进入一个不同的历史阶段。而连续性则贯穿在它的不断的内部“断裂”之中。西方学者曾将基督教的“传统”形容作“永远地古老,永远地新颖”(“ever ancient, ever new”,见 Jaroslav Pelikan, *The Vindication of Tradition*, Yale University Press, 1984, p.8)。这句话的意思和古语“与古为新”很相近,也可以一字不易,移用于“士”的传统。

“士”的传统既是一活物,在一个接一个的内部“断裂”中更新自身,

那么它最后为什么走向解体,从历史上隐没了呢?这是一个很大的问题,此处自不能轻率作答;但因与本书的论旨有关,我也不能不略陈所见,以结束这篇序文。让我先借一个著名的古典譬喻为讨论的始点。杜牧《注孙子序》论“盘之走丸”说:

> 丸之走盘,横斜圆直,计于临时,不可尽知。其必可知者,是知丸不能出于盘也。(《樊川文集》卷十)

“士”的传统可比之于“盘”,而“士”在各阶段的活动,特别是那些“断裂”性的发展,则可比之于“丸”。过去两千多年中国之所以存在着一个源远流长的“士”的传统,正是因为“士”的种种思想与活动,尽管“横斜圆直,计于临时,不可尽知”,并没有越出“传统”的大范围,便像丸未出盘一样。而这一传统之所以终于走进历史则是因丸已出盘,原有的传统架构已不足以统摄“士”的新“断裂”活动了。

最迟从上世纪的三四十年代以来,中国知识界已逐渐取得一个共识:“士”(或“士大夫”)已一去不复返,代之而起的是现代的知识人(即“intellectual”,通译为“知识分子”),知识人代士而起宣告了“士”的传统的结束;这便是本书研究的下限。这个下限的断代应该划在何时呢?大致上说,十九与二十世纪交替之际是关键的时刻。如果要进一步寻找一个更精确的日期,我以为光绪三十一年(1905)科举废止是一个最有象征意义的年份。这一点和“士”的性质有关,不能不略作解释。“士志于道”——这是孔子最早为“士”所立下的规定。用现代的话说,“道”相当于一套价值系统。但这套价值系统是必须通过社会实践以求其实现的;唯有如此,“天下无道”才有可能变为“天下有道”。所以“士”在中国史初出现的时候便有了参与“治天下”的要求。这个要求是普遍的,并不仅限于儒家。司马谈告诉我们:“夫阴阳、儒、墨、名、法、道德,此务为治者也。”刘向论名家也“论坚白异同,以为可以治天下”。这更证实了司马谈的说法。(见本书第一篇)先秦以来“士”的参政要求,由于种种因缘,竟在汉代实现了。汉武帝接受了董仲舒、公孙弘等人“独尊儒术”的提议之后,不但郡县举孝廉改以“士”为对象,太学中博士弟子更成为入仕的重要途径。从此汉代郎、吏由“士”出身便制度化了。博士弟子“甲科”为郎已是考试的结果;东汉顺帝阳嘉元年(一三二)不但规定孝廉限于“诸生”和“文吏”两项,而且还要加以考试。(详见严耕望

《秦汉郎吏制度考》,收在《严耕望史学论文选集》,台北,联经,一九九一年;阎步克《察举制度变迁史稿》,辽宁大学出版社,一九九一年,第一部分)这便是科举制度的滥觞。“士大夫”作为一广泛的社会称号始于两汉之际(见本书第五篇),恰好与科举(广义的)制度的成立相先后,这决不是偶然的。所以从社会结构与功能方面看,从汉到清两千年间,“士”在文化与政治方面所占据的中心位置是和科举制度分不开的。通过科举考试(特别如唐、宋以下的“进士”),“士”直接进入了权力世界的大门,他们的仕宦前程已取得了制度的保障。这是现代学校的毕业生所望尘莫及的。着眼于此,我们才能抓住传统的“士”与现代知识人之间的一个关键性的区别。清末废止科举的重大象征意义在此便完全显露出来了。但是我必须补充一句,以现代学校取代科举考试,仍然出于清末士大夫的主张和推动。(参看王德昭《清代科举制度研究》,第六章,香港中文大学出版社,一九八二年)这是“士”的传统的最后一次“断裂”;但这次“断裂”超过了传统架构所能承受的限度,“丸”已出“盘”,“士”终于变成了现代知识人。

但是“士”的传统虽然在现代结构中消失了,“士”的幽灵却仍然以种种方式,或深或浅地缠绕在现代中国知识人的身上。“五四”时代知识人追求“民主”与“科学”,若从行为模式上作深入的观察,仍不脱“士以天下为己任”的流风余韵。一位西方思想家在二十世纪末曾对中国知识人的这种精神感到惊异。他指出中国知识人把许多现代价值的实现,包括公平、民主、法治等,看成他们的独有的责任,这是和美国大相径庭的。在美国,甚至整个西方,这些价值的追求是大家的事,知识人并不比别人应该承担更大的责任。他因此推断,这一定和中国儒家士大夫的传统有关。(见 Michael Walzer, *Thick and Thin*, *Moral Argument at Home and Abroad*, University of Notre Dame Press, 1994, pp.59~61)他完全猜对了。现代知识人不在本书研究的范围之内,这里不必多说。我引这一段“旁观者清”的话,只是为了说明,本书所探讨的对象虽是历史陈迹,它所投射的意义却可能是现代的。

余英时

二〇〇二年九月廿二日

于普林斯顿

引　言

——士在中国文化史上的地位

这部《士与中国文化》集结了十二篇历史研究的专论，其主要的对象都是“士”。中国史上的“士”大致相当于今天所谓的“知识分子”，但两者之间又不尽相同，为了尊重历史事实，这里依然沿用了“士”的旧称。这几篇研究基本上都采取了文化史和思想史的角度，因此全书定名为《士与中国文化》。

士在中国史上的作用及其演变是一个十分复杂的现象，决不是任何单一的观点所能充分说明的。但是无可争辩的，文化和思想的传承与创新自始至终都是士的中心任务。从文化史和思想史的角度出发，本书所企图观察和呈现的是：士作为一个社会阶层的精神风貌。不用说，这当然只能是一种宏观的历史。但宏观若不能建筑在微观研究的基础之上则将不免流于空泛而武断。因此本书不取通史式的写法，而是一系列的史学专题的研究。我在各历史阶段中选择了若干有关“士”的发展的中心论题，然后对每一论题进行比较具体而深入的分析。我希望能通过这一重点的研究方式以展示“士”在中国文化史上的特殊地位。

中国文化自成一独特的系统，这已是今天中外大多数学人所共同承认的历史事实。在西方文化的对照之下，这一文化系统的独特性更是无所遁形。但是文化的范围几乎是至大无外的；我们很难用几句简单扼要的话把中国文化的特性刻画得恰如其分。近几十年来，讨论中西文化异同的文字多至不可胜数，真是陷入了墨子所谓“一人一义，十人十义”的纷乱状态。不过如果越过语言的层次，我们便不难发现各家的说法在表面上虽然分歧很大，实际上却未必互不相容。与西方文化相比较，中国文化几乎在每一方面都表现出它的独特形态。因此观察者从任何角度着眼，都可以捕捉到这种独特形态的一个面相。这是众

说纷纭的根本起因。只要观察者不坚持以偏概全,则观点越多,越能彰显中国文化的特性。本书定名也部分地取义于此:通过"士"这一阶层的历史发展来探索中国文化的独特形态。

如果从孔子算起,中国"士"的传统至少已延续了两千五百年,而且流风余韵至今未绝。这是世界文化史上独一无二的现象。今天西方人常常称知识分子为"社会的良心",认为他们是人类的基本价值(如理性、自由、公平等)的维护者。知识分子一方面根据这些基本价值来批判社会上一切不合理的现象,另一方面则努力推动这些价值的充分实现。这里所用的"知识分子"一词在西方是具有特殊涵义的,并不是泛指一切有"知识"的人。这种特殊涵义的"知识分子"首先也必须是以某种知识技能为专业的人;他可以是教师、新闻工作者、律师、艺术家、文学家、工程师、科学家或任何其他行业的脑力劳动者。但是如果他的全部兴趣始终限于职业范围之内,那么他仍然没有具备"知识分子"的充足条件。根据西方学术界的一般理解,所谓"知识分子",除了献身于专业工作以外,同时还必须深切地关怀着国家、社会以至世界上一切有关公共利害之事,而且这种关怀又必须是超越于个人(包括个人所属的小团体)的私利之上的。所以有人指出,"知识分子"事实上具有一种宗教承当的精神。

熟悉中国文化史的人不难看出:西方学人所刻画的"知识分子"的基本性格竟和中国的"士"极为相似。孔子所最先揭示的"士志于道"便已规定了"士"是基本价值的维护者;曾参发挥师教,说得更为明白:"士不可以不弘毅,任重而道远。仁以为己任,不亦重乎? 死而后已,不亦远乎?"这一原始教义对后世的"士"发生了深远的影响,而且愈是在"天下无道"的时代也愈显出它的力量。所以汉末党锢领袖如李膺,史言其"高自标持,欲以天下风教是非为己任",又如陈蕃、范滂则皆"有澄清天下之志"。北宋承五代之浇漓,范仲淹起而提倡"士当先天下之忧而忧,后天下之乐而乐",终于激动了一代读书人的理想和豪情。晚明东林人物的"事事关心"一直到最近还能振动现代中国知识分子的心弦。如果根据西方的标准,"士"作为一个承担着文化使命的特殊阶层,自始便在中国史上发挥着"知识分子"的功用。

但是我们知道,西方学人几乎一致认定,上述那种具有特殊涵义的"知识分子"是近代的产物;"知识分子"作为一个社会阶层而言,其出现的时代大概不能早于十八世纪。社会学家曼罕曾说,近代的自由知识

分子不属于任何固定的经济阶级，知识和思想则成为他们的唯一的凭藉，因此他们才能坚持自己的“思想上的信念”。这个说法又几乎和孟子关于“士”的观察不谋而合：“无恒产而有恒心者，唯士为能。”我们忍不住要追问：为什么知识分子阶层在西方出现得这样迟，而中国竟早在先秦时代便已产生了“士”呢？中国的“士”自孔子以来便形成了一个延续不断的传统，西方近代知识分子难道竟没有历史的渊源吗？

这些带有根本性质的大问题是不可能有现成的答案的。但是上述两个重要的文化现象——中国有一个两千多年的“士”的传统，而西方“知识分子”出现于近代——则值得我们认真的思索。必须说明，虽然中国的“士”和西方的“知识分子”在基本精神上确有契合之处，但是我并不认为这两者之间可以划等号。我们固然可以在二十世纪中国知识分子的身上发现“士”的明显遗迹，然而他们毕竟不是传统的“士”了。“士”与“知识分子”之间的歧异不是这篇短序中所能涉及的，我在下面只想说明一点：中国史上有一个源远流长的“士”阶层似乎更集中地表现了中国文化的特性，也似乎更能说明中西文化的异质之所在。

从思想史的观点看，西方近代的知识分子的起源和十八世纪启蒙运动的关系最为密切。康德曾给启蒙运动的精神下了一个简明扼要的界说，即“有勇气在一切公共事务上运用理性”。这句话恰好可以代表近代知识分子的精神，但这一精神的出现却必须从西方文化的全部背景中去求了解。“理性”源于古代希腊，代表了西方文化的最原始并且也是最主要的特征。古希腊理性的最重要的结晶则无疑是哲学（包括科学在内）。所以希腊的哲学家可以说是西方知识分子的原型。但是古代哲学家在精神上和启蒙运动以来的知识分子颇有不同。古希腊的“理性”主要表现为“理论的理性”或“思辨的理性”。柏拉图和亚里士多德都把世界一分为二：一方面是超越的本体或真理世界，另一方面是现实的世界。这是“外在超越”型文化的特色。两个世界的清楚划分是西方文化的特显精彩之处，然而也不是没有代价的。代价之一即是二分的思维方式的普遍流行。二分思维虽非西方所独有，但确是西方文化中一个极为强烈的倾向；理论和实践的二分便是其具体的表现之一。“理论的理性”只对永恒不变的真理世界感兴趣，扰攘的现实世界是不值得注意的，因为前者是“本体”，后者不过是“现象”而已。所以亚里士多德认为哲学家的全副生命都应该奉献于永恒事物的探究；现象界尽管千变万化，而哲学家所追求的则只是万象纷纭后面的不变原则。西

方文化史上一向有“静观的人生”(vita contemplativa)和“行动的人生”(vita activa)的二分,其源即在古代希腊。拉丁文所谓“静观”便是从希腊文所谓“理论”(theōria)翻译出来的;这是西方“理论”一词的古义。希腊哲学家所向往的是“静观的人生”而不是“行动的人生”;柏拉图和亚里士多德都以“静观瞑想”为人生的最高境界。有人更指出,柏拉图的《共和国》是城邦社会的理想化,其最主要的目标便是为哲学家提供一个“静观瞑想”的生活方式,使他们可以不受一切世俗活动(包括政治活动)的干扰。无可否认的,希腊的哲学家确是以“精神贵族”自居;他们虽然重视“理性”,但是他们的“理论的理性”是不屑于用之于康德所谓“公共事务”上面的。所以西方近代“知识分子”和希腊哲学家之间并没有一脉相承的关系;前者所关注的不是“静观的人生”,而是“行动的人生”;不是“理论”,而是“实践”。我们都知道马克思在《论费尔巴哈纲领》第十一条的名言:“哲学家从来是以各种不同的方式解释世界;但真正的关键是改变它。”这句话最能表示一个近代“知识分子”和希腊以来的传统哲学家之间的分歧所在。“解释世界”是“静观”的结果;“改变世界”才代表近代“知识分子”重“行动”或“实践”的精神。所以在《纲领》第一条中,马克思开宗明义便指出:一切现存唯物哲学的主要缺点在于持“静观的”方式看待真实的事物。费尔巴哈也仍然在古代哲学家的精神的笼盖之下,故重视理论而轻忽实践;其基本态度是“静观的”而不是“行动的”。

但是康德所说的启蒙精神中的道德勇气则又和基督教的传统有渊源。西方的基督教是希伯莱的“信仰”压倒了希腊的“理性”以后的产物,因此在整个中古时代哲学变成了神学的“婢女”。希腊哲学和希伯莱宗教之间虽有冲突和紧张,然而两者确有一相合之点,即同属于“外在超越”的形态。柏拉图和亚里士多德都已从哲学内部推断宇宙间必有一个超越的“不动的动力”;罗马斯多噶派的哲学家更发展出一个非常接近人格神的上帝观念。所以一般文化史家颇相信古代后期的哲学已在思想上为西方人接受希伯莱的宗教作好了准备工作。罗马的国家组织和普遍性的法律又恰好为这种外在超越的宗教提供了形式化的榜样,于是中古基督教的普遍教会组织便顺理成章地形成了。由于基督教实际上垄断了中古欧洲的精神世界,我们如果想在这个时期寻找一个相当于近代“知识分子”的阶层便唯有向基督教中求之。基督教是一种“救世”的宗教;它不但为西方文化树立了最高的道德标准,而且持此

标准以转化世界。从积极的一方面看，它在中古文化史上的贡献是无可否认的。基督教的教士之中，有人教化了入侵的蛮族，有人驯服了君主的专暴权力，更有人发展了学术和教育。显然和希腊的哲学家不同，他们做的正是改变世界的工作。希腊哲学家并没有对奴隶制度提出怀疑，中古教士则明白地宣称奴隶制度是不道德的，因为在上帝面前人人平等。因此就文化和社会的使命感而言，欧洲中古的教士确具有近代“知识分子”的性格之一面。但是另一方面，基督教又有严重的反知识、轻理性的倾向；知识必须从属于信仰，理性也必须匍匐于上帝的“启示”之前。这便和近代“知识分子”的精神背道而驰了。

从上面的简略回顾，我们清楚地看到：西方近代的“知识分子”虽与希腊的哲学家和基督教的教士在精神上、思想上都有很深的渊源，但三者之间并没有直接的传承关系。西方学人之所以视“知识分子”为近代文化的产品，而不强调其古代和中古的远源，其故端在于是。一部西方近代文化史基本上可以说是一个“俗世化”(secularization)的过程。这一过程至十八世纪的启蒙时代大致才初步完成，因为启蒙思想家真正突破了教会的权威，而成为俗世“知识分子”的先行者。在此之前，承担着西方“社会的良心”的仍然是基督教，特别是宗教改革以来的新教各派，如路德教派和加尔文教派。即使在今天，西方宗教人士也还在继续关怀人类的命运，所谓“解放神学”或“革命神学”的出现即足以说明当代的基督教仍然坚持其“改变世界”的传统。而另一方面，希腊哲学家“静观瞑想”以追求永恒真理的精神也有其近代的承继者，即为知识而知识的科学家。西方现代学院派的哲学家，特别是代表主流的分析哲学家，更可以说是直接继承了希腊的传统。

启蒙运动以来的西方“知识分子”则显然代表一种崭新的现代精神。和基督教的传统不同，他们的理想世界在人间不在天上；和希腊的哲学传统也不同，他们所关怀的不但是如何“解释世界”，而且更是如何“改变世界”。从伏尔泰到马克思都是这一现代精神的体现。

在西方的传统对照之下，中国“士”的文化特色是极为显著的。如果我们断言孔子揭开了中国系统思想史的序幕，那么在启幕之际中国思想便已走上与西方截然不同的道路。中国当然也发生了超越世界和现实世界的分化，但是这两个世界却不是完全隔绝的；超越世界的“道”和现实世界的“人伦日用”之间是一种不即不离的关系。西方人的二分思维方式在中国思想史上自始即不占重要地位。中国思想家所强调的

则是“即知即行”、“即动即静”那种辩证式的思维，故往往在“相反”中看见“相成”。换句话说，中国的超越世界没有走上西方型的外在化之路。因此我们既看不到希腊哲学中本体和现象两个世界的清楚划分，也看不到希伯莱宗教中天国和人间的对峙。中国的“士”的历史是和系统思想史同时揭幕的。在这一特殊思想背景之下，“士”一方面与希腊哲学家和基督教教士都截然异趣，而另一方面又有与两者相同之处。就“士”之重视“知识”而言，他是近于希腊哲学家的；古人以“通古今，决然否”六个字表示“士”的特性，正可见“士”的最重要的凭借也是“理性”。但就“士”之“仁以为己任”及“明道救世”的使命感而言，他又兼备了一种近于基督教的宗教情操。近代研究中国哲学史的人有把孔子比之于苏格拉底，也有把孔子比之于耶稣者，这两种不同的比况都有理由，但也都不尽恰当。孔子来自中国文化的独特传统，代表“士”的原型。他有重“理性”的一面，但并非“静观瞑想”的哲学家；他也负有宗教性的使命感，但又与承“上帝”旨意以救世的教主不同。就其兼具两重性格而言，中国的“士”毋宁更近于西方近代的“知识分子”。但西方近代的“知识分子”虽然在思想上与希腊哲学和中古基督教都有渊源，其最直接的根据则是“俗世化”的历史发展。中国“士”的传统自先秦以下大体上没有中断，虽则其间屡有转折。印度佛教传入中国曾产生了重大的影响，但仍与基督教在西方中古文化中所取得的绝对的主宰地位有别。六朝隋唐之世，中国诚然进入了宗教气氛极为浓厚的时代，然而入世教（儒）与出世教（释）之间仍然保持着一种动态的平衡。道教也处于出世与入世之间。故中国中古文化是三教并立，而非一教独霸。由于中国文化没有经过一个彻底的宗教化的历史阶段，如基督教之在中古的西方，因此中国史上也没有出现过一个明显的“俗世化”的运动。宋以后的新儒家可以说代表了“士”在中国史上的最后阶段；他们“出入老释”而复“返之六经”，是从宗教中翻身过来的人。但是他们仍然是直承先秦“士”的传统而来，其历史的线索是很清楚的。这和西方近代“知识分子”在传承上找不到一个明确的谱系，适成有趣的对照。

中国“士”的传统的源远流长，如上文所已指出的，基本上反映了中国文化的特性。通过这一历史事实，我们可以更具体地辨清中西文化在起源和流变两方面的根本分歧之所在。必须说明，我们强调的仅仅是双方在文化形态上所表现的客观差异，而不在评衡两者的优劣。西方的“知识分子”出现在近代自有其特殊的文化背景，而尤其和基督教

在中古定于一尊有密切的关系。从积极的方面看,中古西方的价值系统已统一在基督教之下。基督教既已完全承担了"社会的良心"的任务,现代型的"知识分子"在中古文化中自然找不到存在的空间。即使是出现在中古末期和文艺复兴时代的"人文学者"也仍然不能称之为"俗世知识分子",因为他们在价值系统方面并没有叛离基督教。中国史上则从来没有出现过类似基督教那种有组织的统一教会:所谓儒教根本没有组织,佛教和道教也没有统一性的教会。而且以中国文化的价值系统而言,儒教始终居于主体的地位,佛、道两教在"济世"方面则退处其次。这正是传统中国的"社会良心"为什么必然要落在"士"阶层身上的背景。

"士"的传统虽然在中国延续了两千多年,但这一传统并不是一成不变的。相反地,"士"是随着中国史各阶段的发展而以不同的面貌出现于世的。概略地说,"士"在先秦是"游士",秦汉以后则是"士大夫"。但是在秦汉以来的两千年中,"士"又可更进一步划成好几个阶段,与每一时代的政治、经济、社会、文化、思想各方面的变化密相呼应。秦汉时代,"士"的活动比较集中地表现在以儒教为中心的"吏"与"师"两个方面。魏晋南北朝时代儒教中衰,"非汤、武而薄周、孔"的道家"名士"(如嵇康、阮籍等人)以及心存"济俗"的佛教"高僧"(如道安、慧远等人)反而更能体现"士"的精神。这一时代的"高僧"尤其值得我们注意,因为此时的中国是处于孔子救不得、唯佛陀救得的局面;"教化"的大任已从儒家转入释氏的手中了。隋、唐时代除了佛教徒(特别是禅宗)继续其拯救众生的悲愿外,诗人、文士如杜甫、韩愈、柳宗元、白居易等人更足以代表当时"社会的良心"。宋代儒家复兴,范仲淹所倡导的"以天下为己任"和"先天下之忧而忧,后天下之乐而乐"的风范,成为此后"士"的新标准。这一新风范不仅是原始儒教的复苏,而且也涵摄了佛教的积极精神,北宋云门宗的一位禅师说:"一切圣贤,出生入死,成就无边众生行。愿不满,不名满足。"一直到近代的梁启超,我们还能在他的"世界有穷愿无尽"的诗句中感到这一精神的跃动。

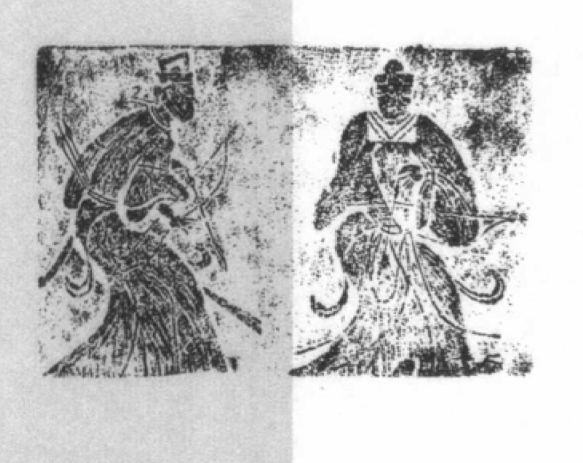
本书所收各文,依时代先后编排,大体上反映了"士"在不同的历史阶段的特殊面貌。本书所刻画的"士"的性格是偏重在理想典型的一面。也许中国史上没有任何一位有血有肉的人物完全符合"士"的理想典型,但是这一理想典型的存在终是无可否认的客观事实;它曾对中国文化传统中无数真实的"士"发生过"虽不能至,心向往之"的鞭策作用。

通过他们的“心向往之”,它确曾以不同的程度实现于各个历史阶段中。本书的目的仅在于力求如实地揭示“士”的理想典型在中国史上的具体表现,决不含丝毫美化“士”的历史形象的用意。我们虽然承认“士”作为“社会的良心”,不但理论上必须而且实际上可能超越个人的或集体的私利之上,但这并不是说“士”作为一个具体的“社会人”可以清高到完全没有社会属性的程度。所谓“士”的“超越性”既不是绝对的,也决不是永恒的。从中国历史上看,有些“士”少壮放荡不羁,而暮年大节凛然;有的是早期慷慨,而晚节颓唐;更多的则是生平无奇节可纪,但在政治或社会危机的时刻,良知呈露,每发为不平之鸣。至于终身“仁以为己任”而“造次必于是、颠沛必于是”的“士”,在历史上原是难得一见的。我们所不能接受的则是现代一般观念中对于“士”所持的一种社会属性决定论。今天中外学人往往视“士”或“士大夫”为学者—地主—官僚的三位一体。这是只见其一、不见其二的偏见,以决定论来抹杀“士”的超越性。按之往史,未见其合。事实上,如果“士”或“知识分子”完全不能超越他的社会属性,那么,不但中国史上不应出现那许多“为民请命”的“士大夫”,近代西方也不可能产生为无产阶级代言的马克思了。

本书所持的基本观点是把“士”看作中国文化传统中的一个相对的“未定项”。所谓“未定项”即承认“士”有社会属性但并非为社会属性所完全决定而绝对不能超越者。所以“士”可以是“官僚”,然而,他的功能有时则不尽限于“官僚”。例如汉代的循吏在“奉行三尺法”时固然是“吏”,而在推行“教化”时却已成为承担着文化任务的“师”了。“士”也可以为某一社会阶层的利益发言,但他的发言的立场有时则可以超越于该社会阶层之外。例如王阳明虽倡“士商异业而同道”之说,但他的社会属性显然不是商人阶级的成员。相对的“未定项”也就是相对的“自由”。从现代的观点言,这点“自由”似乎微不足道,然而从历史上观察,中国文化之所以能一再地超越自我的限制,则正是凭借着此一“未定项”。研究“士”与中国文化之间的基本关系,是不能不首先着眼于此的。

一九八七年六月廿一日于美国普林斯顿大学

目　录



一、古代知识阶层的兴起与发展



一、古代知识阶层的兴起与发展

知识阶层的兴起是中国古代社会演进史上的一件大事，但在追溯这一段历史发展的过程之前，我们必须先对"知识阶层"这个观念加以检讨。

"知识阶层"是西方近代的名词，它最初源于俄国的所谓"intelligentsia"。至于现在英文中的"intellectual"这个词，则起源甚迟，据学者考证，它大概是由法国"老虎总理"克雷门梭(G. Clemenceau)在一八九八年首次使用的(intellectuel)[1]。另一方面，俄国的"intelligentsia"也是一个相当新的观念，它出现于一八六〇年代中[2]。不过俄国"知识阶层"的远源可以追溯到十八世纪的贵族阶级。[3]

由于"知识阶层"的观念起源很晚，以往一般的社会学家和史学家颇倾向于把这个社会阶层认作一个近代的现象。他们当然并不否认，在近代以前的每一历史阶段中都存在着一个"知识阶层"(intellectual stratum)。但是，据他们的分析，这种生活在近代以前的静态社会中的知识阶层，其功能与近代的动态社会中的知识分子截然不同。前者如古代印度的婆罗门或欧洲中古的僧侣，乃是垄断当时教化权力的特殊阶级，其主要的功能是在为当时流行的世界观提供理论的根据，为当时的政治、社会秩序作辩护士。因此，这一阶层在思想上是和日常的生活现实脱节的，他们的主要兴趣是为自己的武断思想作系统化的努力。欧洲中古的经院哲学(scholasticism)便是这个阶层思想的典型代表。

与此相反，近代的自由知识分子既不复具有垄断教化的权力，因而也就不能成为一个特殊的阶级。近代的知识分子来自各种不同的社会阶级，他们已没有一个组织严密的中古教会作后台了。为了争取社会上各种不同的集团的支持，他们现在只有在学术思想的领域内从事于公平而自由的竞争。[4]

近代的知识阶层与中古以及古代的知识阶层，在性格上有显著的

不同,这是无可置疑的。但上面所刻画的古今对比则未免略有简化之嫌。所以最近已有社会学家从比较长远的历史过程中去分析知识分子的问题。知识分子并不是工业革命以后的新事物,每一个社会都有其知识阶层,因而也各有其特殊的知识分子的问题[5]。而从另一方面看,知识阶层虽有中外古今之异,但未尝不具备若干通性。以目前的研究业绩来说,史学家和社会学家(特别是知识社会学家)的注意力依然是偏重在近代方面,尤其是近代西方的知识阶层。因此对于通性方面,尚不能遽下"结论"[6]。在这种情形下,研究近代以前非西方社会的知识阶层便更显得是当务之急了。

(一) 近代有关"士"之起源诸说

知识阶层在中国古代的名称是"士",但"士"却不是一开始就可以被认作知识阶层。"士"之变为知识阶层,其间有一个重要的发展过程。本文论知识阶层的兴起即在追溯这一过程。

近代研究"士"的起源问题的学者每好从文字训诂下手,更喜引甲骨、金文为证。真所谓家异其说,令人无所适从。其较早者:徐中舒断定士、王同字,皆像人端拱而坐,不过一为帝王,一为官长而已,其说颇受注目。刘节则谓"士"为西方之周所特有,即"卿士"与"太史"之官,日本学人亦有类似的见解。至于解"士"为周代官名之中,又可分祭祀官或理官两派[7]。本文在取径上不拟从训诂的基础上进行推测,因此对于"士"的初义的问题,存而不论。相反地,我们将以一项已知的历史的事实作为讨论的起点,即古代知识阶层始于春秋、战国之交的孔子时代。亚里士多德早已指出,事物的本质须由其属性(attributes)见之;对于历史研究而言,这不失为一种比较可靠的办法。

但是我们在下文一开始时还是要征引两个训诂的解释。其中第一个是传统的,第二个是最近新起而受到重视的。征引的目的是为了说明单靠训诂不足以解决历史的问题。本节其余的部分则将介绍近代最流行的一个关于知识阶层之起源的理论。

《说文解字》说:

> 士,事也。数始于一,终于十,从十一。孔子曰:推十合一为士。段玉裁注曰:引申之,凡能事其事者称士。《白虎通》曰:士者

> 事也,任事之称也。故《传》曰:通古今,辨然否,谓之士。[8]

许慎以“事”训“士”,自然是于古义有据。但若“事”字泛指一切之事,则我们仍无从知道“士”究竟是做什么的。段注引《白虎通》“通古今,辨然否”之说,则只可视为汉代的通义,因为刘向《说苑》也说:

> 辨然(疑脱“否”字——作者),通古今之道,谓之士。[9]

至于所谓“推十合一为士”,大概也是汉人从《论语》“闻一知十”、“举一反三”等说法中推衍出来的。无论是“通古今,辨然否”也好,或“推十合一”也好,都可以说是对于中国古代知识分子在性格方面的一种描写。但是我们必须记得,这些描写仅适用于已发展至定型阶段的士,而不是士的原始义。

近人吴承仕(检斋)曾对《说文》“士,事也”的界说加以限定。他说:

> 士,古以称男子,事谓耕作也。知事为耕作者,《释名》释言语,云:事,傳也;傳,立也,青、徐人言立曰傳。……《汉书·蒯通传》曰:不敢事刃于公之腹者。李奇注曰:东方人以物臿地中为事。事字又作葘。……《汉书·沟洫志》注云:葘亦臿也。……盖耕作始于立苗,所谓插物地中也。士事葘古音并同,男字从力,依形得义,士则以声得义也。事今为职事事业之义者,人生莫大于食,事莫重于耕,故臿物地中之事引申为一切之事也。

杨树达根据甲骨文加以补充道:

> 树达按:士字甲文作丄,一像地,丨像苗插入地中之形,检斋之说与古文字形亦相吻合也。[10]

据吴、杨两氏之说,则士最初是指农夫而言的。

但是这一原始意义的“士”恐怕是存在于非常古远的时代。因为就现存的古代文献而言,一方面我们很难证明“士”字可以单独地解为农夫[11];而另一方面,远在商、周的士如文献中的“多士”、“庶士”已可能指“知书识礼”的贵族阶级而言了。大体言之,根据古代文献上关于

“士”的各种用法，参以“士”训“事”的旧谊，我们似乎只能说，“士”在古代主要泛指各部门掌事的中下层官吏。过此以往，便不易再作更精确的推断了。[12]

从历史的观点讨论士的起源问题，多数近代学者都认为“士”最初是武士，经过春秋、战国时期的激烈的社会变动然后方转化为文士。顾颉刚先生《武士与文士之蜕化》一文，言之最详。兹先摘其主要之点于下，以为进一步讨论之基础。

> 吾国古代之士，皆武士也。士为低级之贵族，居于国中（即都城中），有统驭平民之权利，亦有执干戈以卫社稷之义务，故谓之国士以示其地位之高。……谓之君子与都君子者，犹曰国士，所以表示其贵族之身分，为当时一般人所仰望者也。
>
> 孟子曰：设为庠、序、学、校以教之。……序者射也。其实非特序为肄射之地，他三名皆然。校即校武之义，今犹有校场之称。庠者《王制》言其制曰：耆老皆朝于庠；元日，习射上功，是庠亦习射地也。学者，《静毁铭》曰：王令（命）静嗣（司）射学宫……知所谓学者即射，学宫即司射之地耳。……《周官》大司徒以乡三物教民，三曰六艺：礼、乐、射、御、书、数，而礼有大射、乡射，乐有驺虞、狸首，御亦以佐助田猎，皆与射事发生关联。其所以习射于学宫，驰驱于郊野，表面固为礼节，为娱乐，而其主要之作用则为战事之训练，故六艺之中，惟书与数二者乃治民之专具耳。
>
> 儒家以孔子为宗主，今试就孔子家庭及其门弟子言之……足见其时士皆有勇，国有戎事则奋身而起，不避危难，文、武人才初未尝界而为二也。
>
> 自孔子殁，门弟子辗转相传，渐倾向于内心之修养而不以习武事为急，寖假而羞言戎兵，寖假而惟尚外表。……以与春秋之士较，画然自成一格局，是可以觇士风之丕变矣……
>
> 讲内心之修养者不能以其修养解决生计，故大部分人皆趋重于知识、能力之获得，盖战国时有才之平民皆得自呈其能于列国君、相，知识既丰，更加以无碍之辩才，则白衣可以立取公卿。公卿纵难得，显者之门客则必可期也……宁越不务农，苏秦不务工、商，而惟以读书为专业，揣摩为手腕，取尊荣为目标，有此等人出，其名曰士，与昔人同；其事在口舌，与昔人异，于是武士乃蜕化而为文

士。

然战国者,攻伐最剧烈之时代也,不但不能废武事,其慷慨赴死之精神且有甚于春秋。故士之好武者正复不少。彼辈自成一集团,不与文士混。以两集团之对立而有新名词出焉:文者谓之儒,武者谓之侠,儒重名誉,侠重义气。……古代文、武兼包之士至是分歧为二……

儒侠对立,若分泾、渭,自战国以迄西汉殆历五百年。……及汉代统一既久,政府之力日强,儒者久已尽其润色鸿业之任务,而游侠犹不驯难制,则惟有执而戮之耳,故景帝诛周庸,武帝族郭解,而侠遂衰;举贤良,立博士,而儒益盛。……范晔作史,不传游侠,知东汉而后遂无闻矣。[13]

顾氏在这里所勾勒的历史轮廓,大体可信。但他对于士的转化却未能提出合理的解释。他把这一转变归之于孔门弟子"渐倾向于内心之修养"一点,是根本不能成立的。"内心修养"不但文士需要具备,武士也同样不能缺少。孟子论养气特别指出北宫黝之养勇,"不色挠、不目逃"似子夏;孟施舍之养勇,"视不胜犹胜"似曾子,足为明证[14]。而且顾氏又说,文士讲修养无以为生,最后竟不得不走上以揣摩来猎取富贵的道路,这更是自相矛盾之论了。所以为了比较深入地了解中国知识阶层的出现及其发展过程,我们的讨论必须从"士"的历史和社会背景开始。

(二)"封建"秩序的解体与士阶层的兴起

顾颉刚说"士为低级之贵族",这是正确的论断。孟子答北宫锜问周室班爵之制曰:

君一位、卿一位、大夫一位、上士一位、中士一位、下士一位,凡六等。[15]

《礼记·王制》曰:

诸侯之上大夫卿、下大夫、上士、中士、下士,凡五等。[16]

"王制"撇开了孟子的"君一位",其"上大夫卿"即孟子之"卿一位", 其"下大夫"即孟子之"大夫一位",故说"凡五等"。事实上这两种班爵之制并无不同[17]。至于大夫与士之间在禄之制上的差异。《孟子》说:

> 大夫倍上士、上士倍中士、中士倍下士;下士与庶人在官者同禄,禄足以代其耕也。[18]

综合《孟子》及《王制》所记来看,我们可以确知"士"是古代贵族阶级中最低的一个集团,而此集团中之最低的一层(所谓"下士")则与庶人相衔接,其职掌则为各部门的基层事务。孟子自称于周制仅"闻其略",所以我们对他的记述决不能看得太认真。但大体而言,孟子的说法可以代表战国时人对于周制的认识。

《左传》桓公二年(前七〇九年)晋大夫师服说:

> 吾闻国家之立也,本大而末小,是以能固,故天下建国,诸侯立家,卿置侧室,大夫有贰宗,士有隶子弟,庶人工商各有分亲,皆有等衰。[19]

这里所透露的春秋早期的阶级结构正可以证实《孟子》与《王制》之文为有据,关于"士有隶子弟"一点,杜预注说:

> 士卑,自以其子弟为仆隶也。

竹添光鸿《会笺》云:

> 士卑禄微,不足及其宗,故自役使其子弟。子弟对父兄称之也。《鲁语》:子之隶也,注:隶,役也。《既夕礼》:童子执帚却之,注:童子,隶子弟。《曲礼》:问士之子。长曰能典谒矣;幼曰未能典谒也。皆是为隶之证。[20]

这是"士"为贵族阶级中之最低层的具体说明。士的下面便紧接着是庶人了。《国语·晋语四》记晋文公元年(前六三五年)的政治措施有云:

公食贡,大夫食邑,士食田,庶人食力,工商食官,皂隶食职,官宰食加,政平民阜,财用不匮。[21]

这段记载从经济生活上说明了士是处在大夫与庶人之间,与上引师服之言可以互证。下逮春秋晚期,赵简子于公元前四九三年(鲁哀公二年)伐郑誓词也说:

克敌者,上大夫受县,下大夫受郡,士田十万,庶人工商遂,人臣隶圉免。[22]

可见此时军功行赏依然是遵照传统的阶级区分。

士的地位在大夫与庶人之间,不但见于史籍,而且也见于金文。《邾公牼钟》有云:

台(以)乐其身,台匽(宴)大夫,台喜者(诸)士。[23]

邾公牼即邾宣公,《春秋》记其卒于襄公于十七年(前五五五年)二月庚午。而《邾公华钟》则云:

台乐大夫,台宴士庶子。[24]

邾公华为邾悼公,即悼宣公之子,《春秋》记其卒于昭公元年(前五四〇年)六月丁巳。杨树达再跋《邾公牼钟》,驳翁同书释"诸士"为"都士"之说,曰:

铭文言以乐其身,邾公自谓也,次言以宴大夫,次言以喜诸士,则诸士自谓大夫士之士,非泛称都人士也。《邾公华钟》云台乐大夫,台宴士庶子,士庶子者士庶人也,文以与上文忌祀下文旧字为韵,故变人言子耳。此邾宣公、悼公父子二人之器,而彼文以士与庶子连言,以彼证此,决知此文之士乃大夫士之士也。[25]

《邾公华钟》的士庶人连言似乎特别值得注意。一方面,这可以看作庶人的社会地位的上升[26],而另一方面,则也未尝不是表示士的身分有

流动的迹象，即士有时也可以下侪于庶人了。楚昭王时（前五五一——前四八九年）大夫观射父论祭祀曾两次以士庶人连言。其一曰：

古者先王日祭月享，时类岁祀，诸侯舍日，卿大夫舍月，士庶人舍时。

其二曰：

天子遍祀群神品物。诸侯祀天地三辰及其土之山川，卿大夫祀其礼，士庶人不过其祖。[27]

韦昭注"舍时"为"岁乃祭"，注"不过其祖"为"祖至父"。无论如何，这种记载多少显示士与庶人在宗教上有趋于平等之势[28]。观射父之说不但可以与稍早的《郘公华钟》之文互证，而且也和一个世纪后从孟子所谓"下士与庶人在官者同禄"遥相呼应。传统的"封建"秩序已经到了解体的阶段了。

现在让我们接着讨论士阶层在春秋战国时代所发生的变化。这种变化的一个最重要的方面是起于当时社会阶级的流动，即上层贵族的下降和下层庶民的上升。由于士阶层适处于贵族与庶人之间，是上下流动的汇合之所，士的人数遂不免随之大增。这就导致士阶层在社会性格上发生了基本的改变。[29]

《左传》昭公三年（前五三八年）叔向论晋国公室和贵族衰落的情况最值得注意。他说：

虽吾公室，今亦季世也。戎马不驾，卿无军行，公乘无人，卒列无长，庶民罢敝……栾、郤、胥、原、狐、续、庆、伯，降在皂隶（杜注：八姓，晋旧臣之族也；皂隶，贱官也）。

他又说：

晋之公族尽矣，肸闻之，公室将卑，其宗族枝叶先落，则公室从之，肸之宗十一族，唯羊舌氏在。肸又无子，公室无度，幸而得死，岂其获祀。[30]

这是对春秋晚期贵族衰败的一段最具体的报道。其中包括了十八个大族。“降在皂隶”也许是一种夸张，不是说这些人都已沦为奴隶。故杜注以“贱官”说之。其中至少有一部分人应当是下降到“士”的阶层中来了。

《左传》昭公三十二年（前五〇九年）史墨对赵简子说：

> 社稷无常奉，君臣无常位，自古以然。故《诗》曰：高岸为谷，深谷为陵。三后之姓于今为庶。主所知也。（杜注：三后，虞、夏、商。）[31]

这也是有感于世变而云然，不是泛论。“三姓之后”当然应该从广义去了解，即包括春秋以来一切亡了国的公族子孙。又《国语》记窦犨答赵简子“人不能化”之问云：

> 夫范、中行氏不恤庶难，欲擅晋国，令其子孙将耕于齐。宗庙之牺为畎亩之勤，人之化也，何日之有？[32]

晋之赵氏与范氏、中行氏争权，此时范氏、中行氏失败奔齐，所以窦犨要说他们的子孙将不免沦为庶人了。

贵族衰败，“自古以然”。朝代兴替之际常有贵族沦为皂隶，并不限于某一特殊时代。但是古代封建阶级制度的根本崩坏则显然发生在春秋的晚期。我们在前面所征引的几条有关材料竟全集中在公元前六世纪和五世纪之交，这是十分值得注目的现象。《邾公华钟》之“台宴士庶子”，楚观射父论祭祀以士庶连言，晋叔向对公室和贵族衰落的感慨，以至史墨、窦犨与赵简子的对答，先后都不出五六十年之内（范、中行之乱结束于公元前四九一年，即鲁哀公五年），这决不是偶然的巧合。事实上，各国内部的剧烈政争正是促使阶级制度崩坏的原因之一。前面所举赵简子伐郑之事便是起于郑国帮助范、中行氏。誓词“克敌者，上田十万，庶人工商遂”云云，虽然利用了原有的阶级制度的形式，但是却恰恰破坏了封建阶级的固定性，为士、庶人的上升敞开了门户。而另一方面，政争中失败的贵族如范、中行氏则沦降为士、庶，甚至皂隶了。[33]

贵族下降为士不仅可从一般的历史趋势推知，而且还有具体的例案可考。孔子弟子中颜回和曾点、曾参父子的家世最便于说明这一点。

颜回是最著名的贫士，但是从他的远祖郳武公（字伯颜）为鲁附庸改称颜氏以后，十四世皆仕鲁为卿大夫。至颜回的祖父则已降为“邑宰”，可能已是“士”了。[34]

《说苑·建本》篇说“曾子（参）艺瓜，而误斩其根。曾晳（点）怒，援大杖击之”[35]。《立节》篇又说“曾子衣弊衣以耕”[36]。曾氏父子显然都是庶人。然《世本》却说曾晳是鄫太子巫子孙。明儒陈士元遂据此谓曾氏“四世皆贤，不仕于鲁，以取鄫故”[37]。则曾氏正是史墨所谓“三后之姓，于今为庶”的一个绝好例证。至于孔子本人从“三后之姓”（殷）沦为“吾少也贱，故多能鄙事”的士，那更是尽人皆知的了。

庶人的上升对传统的“士”阶层所造成的激荡更为严重。到了春秋末叶，士庶的界限已经很难截然划分了[38]。上引赵简子“庶人工商遂”及《邾公华钟》的“台宴士庶子”之文都说明春秋晚期庶人已有正式的上升之途。但庶人之上升并不尽由于战功，至少下逮春秋、战国之交，庶人以学术仕进者已多其例。《吕氏春秋·尊师》篇说：

> 子张，鲁之鄙家也，颜涿聚，梁父之大盗也，学于孔子；段干木，晋国之大驵也，学于子夏；高何、县子石，齐国之暴者也，指于乡曲，学于子墨子；索卢参，东方之巨狡也，学于禽滑黎。此六人者，刑戮死辱之人也。今非徒免于刑戮死辱也，由此为天下名士显人，以终其寿，王公大人从而礼之。此得之于学也。[39]

此六例证是否完全可靠是另一问题，但它们所显露的时代通性则不容置疑。《韩非子·外储说左上》云：“中章、胥己任，而中牟之民弃田圃而随文学者邑之半。”[40]据《吕氏春秋·知度》篇，这是赵襄子（前四七四——前四二五年）时代的事，正值春秋战国之交[41]。“民弃田圃而随文学者邑之半”当然有很大的夸张，但却不是毫无根据的话。《吕氏春秋·博志》篇说：

> 宁越，中牟之鄙人也，苦耕稼之劳。谓其友曰：何为而可以免此苦也？其友曰：莫如学。学，三十岁则可以达矣。宁越曰：请以十岁。人将休，吾将不敢休；人将卧，吾将不敢卧。十五岁而周威公事之。（高诱注：威公，西周君也；师之者以宁越为师也。[42]）

钱宾四师“宁越考”推断周威公立为西周君在威烈王十二年(前四一四年),其时宁越约三十岁(即生于前四四五年),并说:“游仕渐得势,故宁越亦苦耕稼而从学问。其事虽微,足征世变。”[43]又《吕氏春秋·不广》篇高诱注,说宁越是“赵之中牟人”[44]。兹姑定宁越弃稼向学在十五岁左右,即约当公元前四三〇年,其时上距赵襄子之卒不过五六年。这样看来则宁越及其友人正是闻中章、胥己之风而起者,韩非的话可谓“信而有征”了。

春秋、战国之际农人可以上升为士,尚可证之于《管子》和《国语》。《管子·小匡》篇在“农之子常为农”之下说道:

> 朴野而不慝(注:农人之子朴质而野,不为奸慝),其秀才之能为士者则足赖也(注:农人之子有秀异之材,可以为士者,即所谓生而知之,不习而成者也。故其贤足可赖也)。故以耕则多粟,以仕则多贤。是以圣王敬畏戚农(注:以农民能致粟,又秀材生焉。故圣王敬畏农而戚近之)。[45]

这里显然是说农民之秀出者可以上升为士。而且此所谓士,已不是武士,而是“仕则多贤”的文士了。

现在我们要追问,这种变迁究竟是不是发生在公元前七世纪上叶的齐桓公时代?要解答这个问题我们必须检证一下所谓士、农、工、商的“四民”说。顾炎武《日知录》中有《士何事》一条恰可作为讨论的起点。顾氏说:

> 士、农、工、商谓之四民,其说始于《管子》(原注:《穀梁》成公元年传亦云)。三代之时,民之秀者乃收之乡序,升之司徒而谓之士。固千百之中不得一焉。大宰以九职任万民,五曰百工,饬化八材,计亦无多人尔。武王作《酒诰》之书曰:妹土嗣尔股肱,纯其艺黍稷,奔走事厥考厥长。此谓农也,肇索车牛,远服贾,用孝养父母。此谓商也。又曰:庶士有正,越庶伯君子,其尔典听朕教。则谓之士者大抵皆有职之人矣,恶有所谓群萃而州处,四民各自为乡之法哉!春秋以后,游士日多。《齐语》言桓公为游士八十人,奉以车马衣裘,多其资币,使周游四方,以号召天下之贤士,而战国之君遂以士为轻重,文者为儒,武者为侠。呜呼!游士兴而先王之法坏

矣![46]

顾氏的观察十分敏锐,他深知在古代的封建制度之下,士都是有职之人,不得与农、工、商同列为四民,同时“民之秀者”要上升为士,纵非绝不可能,也是难得的例外。他更明白地指出,士成为四民之首,是战国游士既兴以后之事。他虽引《管子》和《齐语》之文,但却未必即相信其为齐桓公与管仲之事。故谓其说始终于《管子》之书而非管仲其人,又在《桓公遣游士》一节上明著“《齐语》言”三字,这种态度是十分谨慎的。

我们不敢说《管子》与《齐语》所记四民之事完全没有历史的根据。但是我们可以断言,其中纵有春秋初期的事实背景,也已经淹没在战国时代作者的传述之中了。换句话说,《齐语》和《小匡》篇的作者是通过阶级制度崩坏以后的现象去了解桓公和管仲的措施的。试看《齐语》载管子答桓公的话:

> 四民者勿使杂处,杂处则其言哤,其事易(注:哤,乱貌。易,变也)。[47]

这正是针对“杂处”以后的乱象而发的,《战国策·齐策一》,苏秦说齐宣王道:

> 临淄之中七万户,臣窃度之,下户三男子,三七二十一万矣。……临淄甚富而实,其民无不吹竽鼓瑟,击筑弹琴,斗鸡走犬,六博蹹鞠者。临淄之途车毂击,人肩摩,连衽成帷,举袂成幕,挥汗成雨。家敦而富,志高而扬。[48]

这里所描写的是公元前四世纪末叶齐国的最大都会。它不折不扣地是一个“四民杂处”、“其言哤,其事易”的社会。而这样一个庞大而复杂的城市也决不是短时期内可以发展得起来的,所以齐国的四民混杂大概可以上推至春秋、战国之际。《齐语》的记述似乎正是有这样一种“杂处”的社会作为它的背景。《齐语》和《小匡》主张四民各自为乡,主要是希望士、农、工、商都“少而习焉,其心安焉,不见异物而迁焉”。这好像也是针对着战国的社会而发的,和孟子所谓民无恒产,则无恒心,消息相通。[49]

四民社会的成立必须以士从最低层的贵族转化为最高级的庶民为其前提。这一前提是到了春秋晚期以后才存在的。《穀梁传》成公元年条云：

> 上古者有四民：有士民、有商民、有农民、有工民。[50]

《穀梁》著帛较晚，自是四民制度成立以后的见解。值得注意的是这里出现了"士民"这样一个新的名词，把士的社会身分正式地确定在"民"的范畴之内，这是春秋晚期以来社会变动的结果。由于贵族分子不断地下降为士，特别是庶民阶级大量地上升为士，士阶层扩大了，性质也起了变化。最重要的是士已不复如顾炎武所说的，"大抵皆有职之人"。相反地，士已从固定的封建关系中游离了出来而进入了一种"士无定主"的状态[51]。这时社会上出现了大批有学问有知识的士人，他们以"仕"为专业，然而社会上却并没有固定的职位在等待着他们。在这种情形之下，于是便有了所谓"仕"的问题。"仕"的问题并不是单纯的就业问题，至少对于一部分的士而言，其中还涉及主观的条件和客观的形势。子夏说：

> 学而优则仕，仕而优则学。[52]

"学而优"是"仕"的主观条件。主观条件不具备是不应该"仕"的，所以孔子使漆彫开仕，漆彫开对曰："吾斯之未能信。"孔子听了很高兴[53]。因为漆彫开度德量力，学而未优不肯就仕。孔子又赞叹道：

> 君子哉蘧伯玉！邦有道，则仕；邦无道，则可卷而怀之。[54]

有道、无道则构成"仕"的客观形势。孟子也非常重视"仕"的问题：

> 周霄问：古之君子仕乎？孟子曰：仕。《传》曰：孔子三月无君则皇皇如也，出疆必载质。公明仪曰：古之三月无君则吊。三月无君则吊，不以急乎？曰：士之失位也，犹诸侯之失国家也……出疆必载质何也？曰：士之仕也，犹农夫之耕也，农夫岂为出疆，舍其耒耜哉！曰：晋国亦仕国也，未尝闻仕如此急；仕如此其急也，君之难

> 仕,何也?曰:……古之人未尝不欲仕也,又恶不由其道。不由其道而往者,与钻穴隙之类也。[55]

这里特别值得指出的是前半段说“士之失位,犹诸侯之失国家”乃指古代封建制度下“大夫士”的“士”,而“士之仕也,犹农夫之耕”则已指四民之首的新“士”了。所以合孔、孟的言论而观之,我们可以肯定地说“仕”纵使不是春秋战国之际才产生的新观念[56],它至少是伴随着“士民”而来的新问题,“士民”的出现是中国知识阶层兴起的一个最清楚的标帜。[57]

(三) 士的文化渊源

前引顾颉刚《武士与文士之蜕化》一文,说古代只有武士,至孔子殁后才逐渐有文士的兴起,所以文士是从武士蜕化而来。这个说法在今天已差不多成为定论了。但细按之,其中问题仍然不少。首先,顾氏此文即陷入严重的自相矛盾,因为他接着又说战国之世“士之好武者正复不少。彼辈自成一集团,不与文士混”。这就是所谓“儒”和“侠”的对立。儒、侠对立又是怎样产生的呢?顾氏说:

> 古代文、武兼包之士至是分歧为二,惮用力者归儒,好用力者为侠,所业既专,则文者益文,武者益武,各作极端之表现耳。[58]

这里显然与前文有两重矛盾:第一,文士与武士既属分途发展,则自然不能说武士蜕化为文士了。第二,此处云“古代文、武兼包之士”和开始的“古代之士皆武士”更显然不能并存。侠的问题不在本篇讨论范围之内,但就文士的起源而言,顾氏的后一种说法倒是比较接近真实的。由于这个问题也是古代知识阶层之兴起的一个环节,我们必须对它加以澄清。

以古代之士皆武士,其最有力的根据是说古代的学校为军事训练的所在。顾氏所引金文及其他先秦资料都是从这一观点出发的,这个观点近来更因杨宽关于古代大学的研究而加强。杨氏认为“西周大学的教学内容以礼乐和射为主要”,他说:

> 当时贵族生活中必要的知识和技能,有所谓六艺:礼、乐、射、

御、书、数，但是，因为国之大事，惟祀与戎，他们是以礼乐和射御为主的。[59]

接着他更举证说明，西周大学教师称“师氏”，即因最初的大学教师是由称“师氏”的高级军官担任之故，不但如此，古时教师尊称为“夫子”也起源于“千夫长”、“百夫长”之类的军官名称。所以西周大学是以军事训练为主，其目的在于培养贵族军队的骨干。[60]

杨氏的说法并不算错，但显然没有能够从全面来考虑问题。我们固不必相信后世“周尚文”之说，但孔子已明言“周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周”[61]。周代虽然不能不重视武力，但其特色正在能“文之以礼乐”。以古代之士皆武士者都特别着重“射礼”，其实“射”在周代决不完全是军事训练，其中含有培养“君子”精神的意味。所以孔子说：

君子无所争，必也射乎！揖让而升，下而饮。其争也君子。[62]

又说：

射不主皮，为力不同科，古之道也。[63]

“射”为礼乐教育的一部分，不是军中的武射，这是很明白的。而且孔子明说这是“古之道”，可见并不是春秋时的事，西周想已如此[64]。因此我们决不能因周代学校有习射之事而断定其必为军事训练之地。总之，周代贵族子弟的教育是文武兼备的，以具体科目言，则六艺之说大体可信。《礼记·王制》云：

乐正崇四术、立四教。顺先王诗、书、礼、乐以造士，春秋教以礼乐，冬夏教以诗书。[65]

《王制》虽出汉代儒者之手，且所言亦过于理想化，但此条却有其先秦的根据。《左传》僖公二十七年条记晋文公“作三军，谋元帅”之事云：

赵衰曰：郤縠可。臣亟闻其言矣，说礼乐而敦诗书。诗书，义之府也；礼乐，德之则也；德义，利之本也。夏书曰：赋纳以言，明试

以功，车服以庸。君其试之。乃使郤縠将中军。[66]

晋文公要找一位元帅，赵衰竟推荐“说礼乐而敦诗书”的郤縠去担任，而晋文公也毫不迟疑地接纳了。这个例子最足以说明古代贵族所受的教育是文武合一的。纵使统领三军的元帅也必须精于诗、书、礼、乐，这更是“郁郁乎文哉”的具体表现。

春秋是古代贵族文化的最后而同时也是最高阶段。顾炎武论春秋与战国之不同，说道：

> 春秋时犹尊礼重信，而七国则绝不言礼与信矣。春秋时犹宗周王，而七国则绝不言王矣。春秋时犹严祭祀、重聘享，而七国则无其事矣。春秋时犹宗姓氏族，而七国则无一言及之矣。春秋时犹宴会赋诗，而七国则不闻矣。春秋时犹有赴告策书，而七国则无有矣。[67]

顾氏所说的春秋时代这些特色其实都可以用礼乐两个字来包括。春秋时代一方面是所谓“礼坏乐崩”，一方面却又是礼乐愈益繁缛。这正是一事之两面，所以虽在战阵之上也不能不讲究礼乐。宋襄公“不重伤、不禽二毛、不鼓不成列”固然成为后世的谈柄，但却正是当时尊礼重信的一个最极端的例子[68]。所以这些礼乐，都和诗书有不可分割的关系。而顾氏所举的“宴会赋诗”更说明当时国际政治必须具备高度的文化教养。根据近人统计，《左传》引诗一百三四十处，其中关于卿大夫赋诗的共三十一处[69]。故春秋时倘非深于诗、书之教的人是不敢在国际宴会的场合出现的。晋文公流亡时和秦伯相会的一幕便是最好的例证。史称秦伯将享重耳，

> 子犯曰：吾不如赵衰之文也，请使衰从。公子赋《河水》，公(秦伯)赋《六月》。赵衰曰：重耳拜赐。公子降一级而辞焉。衰曰：君称所以佐天子者命重耳，重耳敢不拜。[70]

我们在前面看到赵衰推重郤縠的文化修养，现在我们知道赵衰本人也是一位对诗、书、礼、乐极有造诣的专家，子犯推重赵衰之“文”，决非普通客套，而是因为此会足以决定重耳未来的政治命运。则“文”在实际

政治上的重要性，可以想见。

春秋早期的礼乐远不如后期的复杂，所以贵族中尚不乏文武兼资之人。后期则贵族中已多不知礼之人了，《左传》昭公七年条云：

> 孟僖子病不能相礼，乃讲学之，苟能礼者从之。及其将死也，召其大夫曰：礼，人之干也，无礼无以立。吾闻将有达者曰孔丘，圣人之后也……我若获没，必属说与何忌于夫子。使事之，而学礼焉以定其位。故孟懿子(即何忌)与南宫敬叔(即说)师事仲尼。[71]

像孟僖子父子这样的贵族居然已不能知礼，而必须向“士”阶层中的孔子去学礼了，可见得贵族时代已到了曲终雅奏的时候了。由于孔子“少贱，故多能鄙事”，遂成为当时的博文知礼的专家。又由于孔子“有教无类”，他遂将古代贵族所独占的诗书礼乐传播到民间。但孔子已无法做文武兼资的通才了。《左传》哀公十一年云：

> 孔文子之将攻大叔也，访于仲尼。仲尼曰：胡簋之事则尝学之矣；甲兵之事，未之闻也。[72]

这个故事透露出知识阶层兴起的时代背景。所以，严格地说，文士并不是从武士蜕化而来的，他们自有其礼乐诗书的文化渊源。关于这一点，在下节“哲学的突破”中可以获得充分的说明。*

(四)“哲学的突破”

以上我们从社会根源上清理了古代士阶层兴起的一些问题。我们的历史追溯工作大体上止于孔子出现的前夕。以下论士阶层的发展将始于孔、墨学派的建立，而终于秦代的统一。

古代知识阶层的兴起并不能完全从社会变迁的方面获得理解。顾名思义，知识阶层的主要凭藉自然是它所拥有的“知识”。因此我们必

---

* 英时按：本节论士与礼乐之渊源甚为简略，盖本文仅为《中国上古史待定稿》第四本中之一章，故不能详细讨论古代文化传统的问题。读者可参读陈槃《春秋时代的教育》(《上古待定稿》第四本第十五章)中论“贵族教育”及“学龄与科目”两节。该文已刊于《历史语言研究所集刊》第四十五本第四部分(一九七四年六月)，页七三二——七四〇；七六七——七七七。

须从古代学术思想的发展上来讨论这个问题。

春秋、战国的“礼坏乐崩”是“百家争鸣”的前奏。而礼乐则是章学诚所谓官师政教合一的古代王官之学，也就是古代学术的总汇。论中国古代知识阶层的思想背景，首先必须着眼于此。《庄子·天下》篇论古之“无乎不在”的“道术”分散为诸子百家，最能得其真相。《天下》篇说：

> 古之人其备乎？配神明、醇天地、育万物、和天下，泽及百姓。明于本数，系于末度，六通四辟，小大精粗，其运无乎不在。其明而在数度者，旧法世传之史，尚多有之。其在诗、书、礼、乐者，邹、鲁之士，搢绅先生多能明之。……其数散于天下而设于中国者，百家之学时或称而道之。天下大乱，圣贤不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。犹百家众技也，皆有所长，时有所用。虽然不该不偏，一曲之士也。……天下之人，各为其所欲焉以自为方。悲夫，百家往而不反，必不合矣。后世之学者，不幸不见天地之纯，古人之大体，道术将为天下裂。[73]

《天下》篇的作者一方面正确地指出了古代道术由合而分的历史趋势，但另一方面则对这一趋势抱有不胜惋惜之情。这是和庄子思想的精神深相契合的。《庄子·内篇·应帝王》之末有一段寓言，说南海之帝儵与北海之帝忽谋报中央之帝浑沌之德，为浑沌凿七窍。“日凿一窍，七日而浑沌死”。《应帝王》所言与《天下》篇虽非一事，但其实原始之统合而伤后世之分裂则精神上殊无二致。战国以降诸子百家之“多得一察焉以自好”，借《应帝王》的譬喻来说，正是凿古代王官之学的七窍。浑沌既凿，古代的道术便不能不为天下裂了。从现代社会学的观点看，这一“道术为天下裂”的过程正是古代文明发展史上一个最重要的关键，即所谓“哲学的突破”（“philosophic breakthrough”）。

“哲学的突破”的观念可以上溯至韦伯（Max Weber）有关宗教社会学的论著之中[74]。但对此说最为清楚的发挥者，则当推美国当代社会学家帕森思（Talcott Parsons）。帕氏的说法大致如下：

在公元前一千年之内，希腊、以色列、印度和中国四大古代文明，都曾先后各不相谋而方式各异地经历了一个“哲学的突破”的阶段。所谓“哲学的突破”即对构成人类处境之宇宙的本质发生了一种理性的认

识,而这种认识所达到的层次之高,则是从来都未曾有的。与这种认识随而俱来的是对人类处境的本身及其基本意义有了新的解释。以希腊而言,此一突破表现为对自然的秩序及其规范的和经验的意义产生了明确的哲学概念。从此希腊的世界不复为传统神话中的神和英雄所任意宰制,而是处在自然规律的支配之下了。苏格拉底、柏拉图和亚里斯多德的出现是希腊的"哲学的突破"的最高峰。整个西方文明中,理性认知的文化基础由此奠立,哲学、科学、以至神学都跳不出它的笼罩。

以色列"哲学的突破"是以早期经典《旧约》及摩西的故事为其历史背景,而突破的具体方式则是"先知运动"(Prophetic movement)。这个运动清晰地突出了上帝为创造主的普遍观念。上帝不但创造了整个宇宙,并且还按照他自己的形象创造了人类,以为实现其计划的工具。超越的上帝主宰所有人类的观念,以及人类的两重性的观念(即一方面完全依赖上帝而另一方面又承担着推行上帝旨意的责任),从此便贯穿于犹太教、基督教、以至伊斯兰教的基本教义之中。此种观念与基督教中的希腊因子相混合,终于构成了西方文明的主要文化基础。

印度的突破产生了知识阶层间的一种宗教哲学,其中心观念为业报与灵魂转世,并视经验世界、实际人生为"虚幻"。随之而来的则是印度教和佛教中种种极端的解脱之说。

"哲学的突破"在中国表现得最为温和,因为中国传统寄托在几部经书之中。此一传统经过系统化之后,在宇宙秩序、人类社会和物质世界,几个方面都发展出一套完整而别具一格的看法。[75]

帕氏认为古代四大文明都曾经过"哲学的突破",这是不成问题的。他又认为每一"突破"都有其特定的历史渊源,故所表现的方式与内涵皆各异,这也是一个有效的论断。但由于帕氏对古代东方的历史知识缺乏深度的了解,因此他对希腊和以色列的解说甚为明确,而言及印度与中国之处则不免失之笼统,而尤以中国的部分为然。尽管他对古代中国的"哲学的突破"没有提出任何具体而确定的解说,他所提供的比较观点却有助于我们对历史发展脉络的整理。

我们已指出,中国的"哲学的突破"是针对古代诗、书、礼、乐所谓"王官之学"而来的。最先兴起的儒、墨两家,便是最好的说明。孔子一方面"述而不作",承继了诗、书、礼、乐的传统,而另一方面则赋予诗、书、礼、乐以新的精神与意义。就后一方面言,孔子正是突破了王官之学的旧传统。墨子最初也是习诗、书、礼、乐的[76],但后来竟成为礼乐

的批判者。就其批判礼乐言,墨子的突破自然远较孔子为激烈[77]。其余战国诸家也都是凿王官之学之窍而各有其突破。故刘歆说:

> 今异家者各推所长,穷知究虑,以明其指,虽有蔽短,合其要归,亦六经之支与流裔。[78]

刘歆的九流出于王官说,分别以察,虽多不可通,但汇合以观则颇有理据,和《天下》篇所云"道术将为天下裂"者,正相通流。我们今天必须从"哲学的突破"的观点来重新体会其涵义。[79]

帕森思谓中国古代的"哲学的突破"最为温和,主要是针对着儒家而言。儒家守先以待后,寓开来于继往,所以斧凿之痕最浅。无论就"突破"的过程或"哲学"的内涵而言皆然。事实上,其他各家的突破,与儒家相较虽甚激烈,但全面地看,仍然是相当温和的。这种温和的性格至少一部分源于诸子立言所采取的"托古"的方式。[80]

"哲学的突破"与古代知识阶层的兴起有极密切的关系。因为突破的结果是帕森思所谓的"文化事务专家"(specialists in cultural matters)在社会上形成了一个显著的集团。他们可以说是"知识分子"的最初型态[81]。韦伯曾郑重地指出亚洲几个主要大宗教的教义都是知识分子创造出来的。这些知识分子也像希腊各派的哲学家一样,不但社会地位较高而且具有类似希腊哲学家的学术训练。他们是宗教(如印度)或伦理(如中国)的教义的承担者,但他们的活动主要是学术性的,如"柏拉图学院"之例。对于当时的官方宗教,他们的态度是不即不离的;或者不加理会或赋以哲学的新义。另一方面,官方宗教对这些知识分子所发展的新教义也往往有所简别,有的被尊为正统,有的被斥为异端。[82]

上引社会学家的一般性的讨论可以归纳为互相关涉的三点:第一,"哲学的突破"为古代知识阶层兴起的一大历史关键,文化系统(cultural system)从此与社会系统(social system)分化而具有相对的独立性。第二,分化后的知识阶层主要成为新教义的创建者和传衍者,而不是官方宗教的代表。第三,"哲学的突破"导致不同学派的并起,因而复有正统与异端的分歧。这三点都足以使我们对中国古代士阶层的发展在理论上有进一步的了解。

第一点说明王官之学转变为诸子百家在古代文明的进程上有其通

性，我在本节开始已据《天下》篇加以分疏，不需再赘。但必须一提的是，本文上篇曾从史实上指出古代"士"阶层的出现自有其礼、乐、诗、书的传统，并非从武士转化而来。现在我们更可以看出，武士蜕化为文士之说在理论上也是无法成立的。第二点使中国古代士阶层"以道自任"的精神在比较文化史上得到印证。但由于历史传统的不同，"道"的内容自然不能不因之而异。此层影响到中国古代士阶层的性格，下文将再加讨论。第三点则涉及何以诸子并兴而儒家后来独居正统的问题。兹略予阐释，以为本节的结束。

前引《天下》篇曾说："其明而在度数者，旧法世传之史，尚多有之，其在诗、书、礼、乐者，邹、鲁之士、搢绅先生多能明之。"因此有人疑心这种论断出于后世儒家的手笔[83]。我们当然不能完全排除此一可能性。事实上，远在宋代，王安石便已特别注意到这一段推崇儒家和六经的话。他说：

> 先六经而后各家，庄子岂鄙儒哉！[84]

但是《天下》篇究竟是哪一派人的作品，在此并非关键之所在。关键在于《天下》篇作为一篇古代学术思想史总结的文献而言，其价值从来是大家公认的。这就是说，儒家因为与六经有密切的关系，而且在诸子之中又属于最先兴起，其所占据的中心地位是一个客观的历史事实。

近代学者曾追问过"儒家学说何以适应于秦、汉以来的社会"的问题[85]。这个问题当然不能有简单的答案。我们现在不妨换一个问题，即孔子曾对传统的礼乐赋予新的解释，何以并没有引起当时鲁国贵族的强烈反感？而孟僖子还特别要他的儿子去向孔子学礼？我们认为这一点是和上面所说的中国"哲学的突破"的温和性格分不开的。但此中的关键尚不仅在于孔子个人之善于融合新旧，而更在于三代以来所谓王官之学的礼乐传统一直是在因革损益中演进的。孔子曾说：

> 殷因于夏礼，所损益可知也；周因于殷礼，所损益可知也。其或继周者，虽百世可知也。（《论语·为政》）
>
> 周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。（《八佾》）

孔子对于中国古代文化发展所作的断案，现在依然有效。夏代的历史

虽然至今仍不能说已得到地下资料的充分证明，但考古学家中已颇有人采信夏、商、周三代一脉相承之说了[86]。孔子一方面“从周”，一方面又说：“其或继周者虽百世可知”，这种温和的“突破”在性格上恰与三代不断损益的文化传统若合符节。当这一传统面临“礼坏乐崩”的危机时，儒家的“维新”路线为它提供了一个最容易适应的变革方式。相反地，墨家否定礼乐的激烈态度则与此传统最为格格不入。所以在先秦诸子之中，儒、墨虽一度并号“显学”，但在长期的竞争之下儒家终于取得“正统”的待遇，而墨家却被摈于“异端”之列了。[87]

(五)“士志于道”——兼论“道”的中国特征

“哲学的突破”造成王官之学散为百家的局面。从此中国知识阶层便以“道”的承担者自居，而官师治教遂分歧而不可复合。先秦诸学派无论思想怎样不同，但在表现以道自任的精神这一点上是完全一致的。章学诚说得最清楚：

> 盖官师治教合，而天下聪明范于一，故即器存道，而人心无越思；官师治教分，而聪明才智不入于范围，则一阴一阳入于受性之偏，而各以所见为固然，亦势也。夫礼司乐职，各守专官，虽然离娄之明、师旷之聪，不能不赴范而就律也。今云官守失传，而吾以道德明其教，则人人皆以为道德矣。故夫子述而不作，而表章六艺，以存周公之旧典也，不敢舍器而言道也。而诸子纷纷则已言道矣……皆自以为至极，而思以其道易天下者也。[88]

章氏站在儒家的立场上特别偏袒孔子，说“夫子述而不作”，“不敢舍器而言道”。其实孔子也是喜欢“言道”的，和其他诸子并无显著的分别。我们在这里可以看到，中国历史上的“道统”观念远在古代“哲学的分裂”之际已露其端倪，虽则当时尚没有“道统”这个名词。

知识分子以道自任的精神在儒家表现得最为强烈。孔子说：

> 笃信善学，守死善道。危邦不入，乱邦不居。天下有道则见，无道则隐。邦有道贫且贱焉，耻也；邦无道，富且贵焉，耻也。(《论语·泰伯》)

这番话当然是以士为对象而说的,因为他在别的场合还说过:

> 士志于道,而耻恶衣恶食者,未足与议也。(同上《里仁》)
>
> 士而怀居,不足以为士矣。(同上《宪问》)
>
> 君子谋道不谋食。耕也,馁在其中矣;学也,禄在其中矣。君子忧道不忧贫。(同上《卫灵公》)

这些说法意思都相通,都是在强调士的价值取向必须以"道"为最后的依据。所以中国知识阶层刚刚出现在历史舞台上的时候,孔子便已努力给它贯注一种理想主义的精神,要求它的每一个分子——士——都能超越他自己个体的和群体的利害得失,而发展对整个社会的深厚关怀。这是一种近乎宗教信仰的精神[89]。后来的士是否都能做到这一点当然是另外的问题,但由于孔子恰处在士阶层兴起的历史关头,他对这一阶层的性格形成的影响,是不容忽视的。他的弟子曾参便曾发扬师教,对"士志于道"的精神从正面加以阐释。他说:

> 士不可以不弘毅,任重而道远。仁以为己任,不亦重乎? 死而后已,不亦远乎?(《论语·泰伯》)

宋儒"曾子传道"之说,虽不足采信,但他们之所以为此说则正是根据上引曾子这一类的议论。[90]

儒家的理想主义到了孟子的手上更获得进一步的发展。孟子把士与道的关系扣得更紧密。他说:

> 天下有道,以道殉身;天下无道,以身殉道。未闻以道殉乎人者也。(《孟子·尽心》上)

旧题孔奭疏云:"《论语》云:天下有道则见,无道则隐,同意。"[91]疏语大体不误,但孟子的说法似乎比《论语》原文更为积极了。孟子论士和道的关系见于下面一节文字:

> 王子垫问曰:士何事? 孟子曰:尚志。曰:何谓尚志? 曰:仁义而已矣。杀一无罪,非仁也;非其有而取之,非义也。居恶在? 仁

是也;路恶在?义是也。居仁由义,大人之事备矣。(同上)

这番话也是对上引孔子“士志于道”及《述而》篇“志于道”一语作更细密的发挥[92]。仁义为儒家之道,故志于仁义即志于道。

孟子既扣紧孔子士与道合一之教,因此对于士的进退出处的大节,所论亦益能入细。他说:

故士穷不失义,达不离道。穷不失义,故士得己焉;达不离道,故民不失望矣。古之人,得志,泽加于民;不得志,修身见于世。穷则独善其身,达则兼善天下。(《尽心》上)

士能不论穷达都以道为依归,则自然发展出一种尊严感,而不为权势所屈。所以他说:

古之贤王好善而忘势,古之贤士何独不然?乐其道而忘人之势,故王公不致敬尽礼,则不得亟见之。见且由不得亟,而况得而臣之乎?(同上)

孟子在这里已正式揭出道尊于势的观念,后来理学家讲理尊于势便是继承了孟子的精神[93]。孟子所谓“古之贤士”其实也并不甚古,因为这种以道自任的士是“哲学的突破”和知识阶层兴起以后的新人物。古代封建制度之下的“士”大抵都是“有职之人”,岂能有所谓王公“不得而臣”之事哉![94]

在“仕”的问题上,孔子已强调知识分子所当考虑的乃是“道”的得失而不是个人的利害。此即所谓“谋道不谋食”,“忧道不忧贫”。下逮孟子之世,仕的问题更为普遍而迫切,因此孟子对于士的去就便定下了一套明白而具体的规范。在答复“古之君子何如则仕”的问题时,他说:

所就三,所去三。迎之致敬以有礼,言将行其言也,则就之。礼貌未衰,言弗行也,则去之。其次,虽未行其言也,迎之致敬以有礼,则就之。礼貌衰,则去之。其下,朝不食,夕不食,饥饿不能出门户,吾闻之,曰:“吾大者不能行其道,又不能从其言也,使饥饿于我土地,吾耻之。”周之,亦可受也,免死而已矣。(《告子》下)

事实上,孟子最注重的只是第一项的去就,即"致敬有礼,将行其言"与否。第二项已经是面对当时的现实,在原则上打了折扣,不过仍希望保住士的起码尊严罢了。至于最后一项则根本谈不上"就"。接受君主的暂时周济,以免于饿死,终究还是要"去"的。所以顾炎武解释此句:

> 免死而已矣,亦则不久而去矣。故曰:所去三。[95]

孟子是一个乐观而积极的人,他对新兴的士阶层的理想主义抱有极大的信念。他毫不迟疑地说:

> 无恒产而有恒心者,唯士为能。(《梁惠王》上)

我们知道,"恒"是孔子所非常重视的一种德性,因为它是很难得的,故说:"得见有恒者,斯可矣。"(《论语·述而》)又说:"南人有言曰:'人而无恒,不可以作巫医',善夫!"(《子路》)现在孟子则认为只有士可以摆脱个人经济基础的限定而发展他的"恒心"。这可以看到孟子对当时新兴的士阶层的期待之高。孟子的看法并不是没有根据的,近代社会学家也曾指出,由于知识阶层不属于任何一个特定的经济阶级,因此它始能坚守其"思想上的信念"("intellectual convictions")[96],这一"思想上的信念"之说正好是孟子所谓"恒心"的现代诠释。

荀子是先秦儒家的最后一位大师,让我们看看他对士与道的问题的意见。首先必须指出,在荀子的时代,儒家与其他各派在政治上的竞争已达到白热化的程度,因此他推崇儒家与排斥诸子,也是着眼于现实政治,而与孟子之仅在思想层次上距杨、墨者有所不同。他在《解蔽》篇中批评了各家皆"蔽于一曲"之后,独许孔子为得"道"之全。其言曰:

> 孔子仁知且不蔽,故学乱术足以为先王者也。一家得周道,举而用之,不蔽于成绩也。故德与周公齐,名与三王并,此不蔽之福也。[97]

然则孔子之"道"的功用如何呢?他说:

> 曰心知道,然后可道。可道然后能守道以禁非道。以其可道

之心取人，则合于道人而不合于不道之人矣。以其可道之心与道人论非道，治之要也。[98]

可证荀子论"道"归之于"治"，并且主张在政治上"禁非道"，即孔子以外之各种"道"。荀子希望用儒家之道来垄断政治，其意又见于《儒效》篇。《儒效》篇说：

圣人也者，道之管也，天下之道管是矣，百王之道一是矣；故诗、书、礼、乐之归是矣……天下之道毕是矣。乡是者臧，倍是者亡。乡是如不臧，倍是如不亡者，自古及今，未尝有也。[99]

杨倞注此段，说"是"皆谓"儒"也，是可信的。《儒效》篇的主旨是要说明"儒者在本朝则美政，在下位则美俗"。由于荀子处在大一统政府建立的前夕，知识分子多少已感到政治上的低气压，所以荀子对"道尊于势"的观念似不及孟子所持之坚。但他并没有丧失儒家的基本立场，故仍以儒者之所以可贵即在于其所持之道。更重要的，他虽偶有敷衍世主的尊君之说，然论及君臣关系却一再强调"从道不从君"的原则[100]。这仍然可以看作是"道尊于势"的观念在一种新的政治形势之下的委婉表现。

荀子对于士当以道自任与自重一点，也依然守住了儒家传统。《大略》篇有云：

古之贤人，贱为布衣，贫为匹夫。食则馑粥不足，衣则竖褐不完。然而非礼不进，非义不受。……子夏贫，衣若县鹑。人曰：子何不仕？曰：诸侯之骄我者，吾不为臣；大夫之骄我者，吾不复见。[101]

《大略》篇是弟子杂录荀子之语，则荀子平时的持论可想而知。《尧问》篇则借周公之口曰：

夫仰禄之士，犹可骄也，正身之士不可骄也。彼正身之士舍贵而为贱，舍富而为贫，舍佚而为劳，颜色黎黑而不失其所。是以天下之纪不息，文章不废也。[102]

杨倞注云："赖守道之士不苟徇人，故得纲纪文章常存也。"更可见荀子于士与道不可须臾离之义，守之甚严。

王侯不得骄士之说，在战国晚期甚为流行，大概是当时游士极力宣传以自抬身价的结果[103]。这里特别值得注意的是荀子把士分为"仰禄之士"与"正身之士"两类，并说王侯不妨对前者骄傲。这是士阶层高度分化的一种反映。士阶层的分化可以说是自始即然，早在孟子的时代已有"与民并耕而食"的许行（《滕文公》上），也有以"以顺为正、妾妇之道"的公孙衍和张仪（《滕文公》下）。但到了荀子之世，不讲原则而一意猎取富贵的游士在数量上更是庞大了[104]。荀子所谓"仰禄之士"正是指着这种人而言的。因此孟子尚笼统地讲"士"，而荀子却不能不对"士"作进一步的划分。王先谦曾正确地指出，荀子之书分士、君子、圣人为三等，《修身》、《非相》、《儒效》、《哀公》诸篇都足为证[105]。换句话说，根据荀子对知识分子的分类系统，"士"乃是最低的一级。故普通的"士"尚不足以尽"道"[106]。足以担当"道"者必须是"君子"或"士君子"[107]。《致士》篇说：

> 无土则人不安居，无人则土不守，无道法则人不至，无君子则道不举。故土之与人也，道之与法也者，国家之本作也；君子也者，道法之总要也，不可少顷旷也。得之则治，失之则乱；得之则安，失之则危；得之则存，失之则亡。故有良法而乱者，有之矣，有君子而乱者，自古及今，未尝闻也。[108]

我们试把此处"君子也者，道法之总要"之语和《儒效》篇"圣人也者，道之管"一段联系起来看，便可知荀子所谓"君子"决非一般的知识分子，而是特指有学问、有修养的"儒士"。总之，由于所处的时势不同，荀子笔下之"士"其流品已甚杂，不可与孔子所言"士志于道"之"士"等量齐观，只有荀子所说的"君子"或"士君子"才与孔、孟所称道的"士"约略相当。明乎此义而反求之荀子之书，则可知荀子仍守孔子"士志于道"之见而未变。所不同者，荀子之世，儒家因与其他学派在政治上的争持正烈，故"士志于道"的观念也相应而变得高度地政治化了。

以上我们通过儒家的文献对古代士阶层的行为规范作了一个大体的勾画。我们这样做，一方面固然是因为孔子及其门徒对中国士阶层的性格的形成，影响较大，另一方面，则是因为受了资料本身的限

制——古代儒家的著作保存得比其他学派都完备。但上述的行为规范却不是儒家的专利品，它可以一般地适用于当时新兴的士阶层。墨子的若干议论便足以证实这一点。

墨子是主张"尚同"的，即要人人上以天子之是非为是非，因为唯有天子"壹同天下之义"之后，天下才能大治[109]。依照这个理论，则"道"与"势"必须是合一的，因而自不能容许儒家那种"道"、"势"两分的说法，更不必说什么"道尊于势"了。但此在墨子亦不过是就究极之义言之，墨子并不承认当时实际上已有一位"壹同天下之义"的天子。所以，"尚同"说和孔子所谓"天下有道，则庶人不议"最多也不过是程度上的不同而已。认真地说，在墨子的心目中，只有接受了他所承继的"先王之道"的"天子"才有资格"壹同天下之义"。在这位"天子"不曾出现以前，墨子和孔子一样，是把"道"承担在自己的身上的。《尚同》下说：

> 天下之所以治者，何也？唯而以尚同一义为政故也。天下既已治，天子又总天下之义，以尚同于天。故当尚同之为说也，尚用之天子，可以治天下矣；中用之诸侯，可而治其国矣；小用之家君，可而治其家矣。是故大用之，治天下不窕；小用之，治一国一家而不横。(按：孙诒让注：窕，不满也；横，充塞也。)若道之谓也。……意独子墨子有此，而先王无此其有邪？(孙诒让曰：疑当作无有此邪，其字衍。)则亦然也。圣王皆以尚同为政，故天下治。何以知其然也？于先王之书也。[110]

这段话最足以证明墨子的"尚同"之道本是他所"独有"，不过他托古于"先王"而已。[111]

墨子另一有名的理论是"尚贤"。其实"尚贤"即是"尚士"，"贤"与"士"在《墨子》可以互训。故《亲士》篇开宗明义云：

> 入国而不存其士，则亡国矣；见贤而不急，则缓其君矣。非贤无急，非士无与虑国。缓贤忘士，而能以其国存者，未曾有也。[112]

怎样才能得贤士呢？什么样的人才配称作贤士呢？墨子说：

> 譬若欲众其国之善射御之士者，必将富之、贵之、敬之、誉之，

> 然后国之善射御之士将可得而众也。况又有贤良之士,厚乎德行,辩乎言谈,博乎道术者乎?此固国家之珍,而社稷之佐也。亦必且富之、贵之、敬之、誉之,然后国之良士亦将可得而众也。[113]

可知得贤之道便是在政治上重用他们,而所谓"贤"便是有道德、学问、技能的人才,也就是当时新兴的士。

墨子主张士人大量地参政,其着眼点也在于"道"的实现,固与儒家立场相去不远。所以他说:

> 故士者所以为辅相承嗣也。(按:据孙诒让引孔广森云:承,丞也。)故得士则谋不困,体不劳。名立而功成,美章而恶不生,则由得士也。是故子墨子言曰:得意,贤士不可不举,不得意,贤士不可不举。尚欲祖述尧、舜、禹、汤之道,将不可以不尚贤。夫尚贤者,政之本也。[114]

士既为道的承担者,则士之进退出处亦不可不慎。儒、墨两家在这种大关键上并不是背道而驰的。《墨子》中《修身》与《贵义》两篇便是针对士的立身处世而发的。《贵义》篇云:

> 子墨子曰:世之君子,欲其义之成,而助之修其身则愠,是犹欲其墙之成,而人助之筑,则愠也。岂不悖哉!子墨子曰:古之圣王,欲传其道于后世,是故书之竹帛、镂之金石,传遗后世子孙,欲后世子孙法之也。今闻先王之遗(按:道之误)而不为,是废先王之传也。[115]

同篇并记载了一个很有意义的故事:

> 子墨子仕人于卫。所仕者至而反。子墨子曰:何故反?对曰:与我言而不当(孙诒让云:当疑作审)。曰:待女以千盆,授我五百盆,故去之也。子墨子曰:授子过千盆,则子去之乎?对曰:不去。子墨子曰:然则非为不审也,为其寡也。[116]

这个故事也许是后起的,但至少表示墨家主张士之仕当以义为根据,不

当争待遇之多寡。这和孟子论去就，义相足而不相悖。《公孟》篇也有一个故事说：

> 有游于子墨子之门者，身体强良，思虑徇通。欲使随而学。子墨子曰：姑学乎，吾将仕子。劝于善言。而学其年(其即期字)，而责仕于子墨子。子墨子曰：不仕子。……今子为义，我亦为义。岂独我义也哉，子不学，则人将笑子。故劝于学。[117]

这正与孔子所谓“三年学，不志于谷，不易得也”(《论语·泰伯》)如出一辙。儒、墨两家先后兴起，导夫诸子之先路，所言之“道”不同，而所表现“士志于道”的精神则一。这是很可玩味的。

如上所陈，先秦的士以“道”自任而他们之受到时君的尊重主要也是由于他们所代表的“道”(参看下文)。因此我们现在必须追问，他们的“道”，从比较文化史的观点看，究竟具有何种特征？我们强调“比较文化史的观点”，是因为就本文的宗旨说，我们对先秦诸家之“道”毋须分求其异，但当总观其同，以凸显其与其他古代文化中之“道”的分歧所在。中国知识阶层的特殊性格，以及中国思想进程所采取的独特路向，都多少可以由此而获得说明。

由于中国古代“哲学的突破”是以“王官之学”为其背景，而且“突破”的方式又复极为温和，因此诸家论“道”都强调其历史性，即与以往的文化传统之间的密切联系。《韩非子·显学》篇云：

> 世之显学，儒、墨也。……孔子、墨子俱道尧、舜，而取舍不同，皆自谓真尧、舜。
>
> 尧、舜不复生，将谁使定儒、墨之诚乎？[118]

儒、墨两家最先起，而皆自溯其“道”至远古。[119]这一点最可表示儒、墨在“王官之学”解体之后，极力要争取“道统”上的正宗地位。他们并不承认“道”是他们创建的，换言之，他们的“道”都是“法先王”而来的[120]。不但先起的儒、墨两家如此，其他各家之“道”也无不强调其历史性。《淮南子·修务训》篇说：

> 世俗之人多尊古而贱今，故为道者必托之于神农、黄帝，而后

能入说。乱世暗主,高远其所从来,因而贵之。[121]

《淮南子》之说一方面指出诸家之“道”皆“托古”以争正统,另一方面,更透露出战国君主重视诸家之“道”的一个原因便在于它源自古代的传统。我们有理由相信,战国时代的各国君主多少都感到需要一套具有历史渊源的理论(即所谓“道”)来强化他们的政治权威的合法性。这显然对当时诸子的“托古”颇具激励的作用[122]。甚至战国时一般的游士也都以“托古”为干禄的手段。汉初的司马季主说:

> 公见夫谈士、辩人乎?虑事定计,必是人也。然不能以一言说人主意,故言必称先王,语必道上古。虑事实计,饬先王之成功,语其败害,以恐喜人主之志,以求其欲。多言夸严(按:王念孙云严读为譀即诞也),莫大于此矣。[123]

中国古代“道”的历史性,从比较文化史的观点看,是非常富有特色的。我们都知道,古代印度人的历史观念极淡薄,这和他们把世界视为“虚幻”的观念是分不开的。古以色列的“先知运动”一方面突出了“超越的创造主”的观念,另一方面又将耶和华从一位民族神转化为全人类的上帝。这样一来,以色列一族一地的历史自然不能在其教义中具有任何意义了。古希腊人对历史的看法也和中国人大异其趣。整个古希腊思想中便存在着一种“反历史的倾向”,西方史家之祖希罗多德(Herodotus)的出现,有人甚至诧为意外[124]。“哲学的突破”给希腊人带来了追求普遍性规律和永恒性理念的要求,柏拉图在这一方面尤其具有代表性[125]。从这个观点看,历史现象既是变动不居的又是独特而无从归类的,因此没有研究的价值。亚里斯多德总结古希腊的学术,但却不曾给史学留下任何地位。在他的眼中,史学的重要性远在诗学之下[126]。这和中国古代的学术总汇于“史”的情形恰好形成强烈的对照。[127]

中国古代“道”的另一特征,我想称它为“人间性”[128]。这里所谓“人间性”当然也是从比较文化史的观点来说的。印度和以色列的宗教传统虽然也离不开世间的问题,但是世间问题在这种传统中毕竟是以超世间的形态出现的。换句话说,便是“把世间的问题变成神学的问题”[129]。希腊思想在“哲学的突破”的前后曾表现出一定程度的“人间性”,即辩者(Sophists)和苏格拉底将希腊人的哲学兴趣从自然界转移到

人生界。但希腊的哲学传统是从对自然界的好奇与探索开始的,这一向自然界追求永恒规律的训练不可避免地影响到思想家对人生问题的处理方式。当他们的目光转移到人生问题时,他们同样要在人的内在宇宙中寻找不易之则。这就不免将人生界客观化而与自然界同成为科学研究的对象了。因此柏拉图的伦理学与政治学都是模仿当时的医学而建立起来的。[130]

相形之下,中国古代之"道",比较能够摆脱宗教和宇宙论的纠缠。中国没有古希腊那种追究宇宙起源的思辨传统。孔子以前中国有讲吉凶祸福的"天道"观[131],那是一种原始的宗教思想。但是这个天道观在"哲学的突破"前已经动摇了。《左传》昭公十八年(前五二三年)载:

> 裨灶曰:不用吾言(按:指欲用瓘斝禳火),郑又将火。郑人请用之,子产不可……曰:天道远,人道迩。非所及也,何以知之?灶焉知天道?[132]

这是一个最有名的故事,正可用来说明在中国古代"哲学的突破"的过程中,从"天道"转向"人道"是一个关键性的发展。孔子"未知生,焉知死"的态度便是从这里滥觞出来的。墨子好言"天志",这是古代的原始宗教思想。但是我们细读《天志》三篇,即可见墨子的注意力仍在人间的"兼爱",其中并无"天国"的观念。他不过是假传统的旧"天道"以加强他的新"人道"而已。后起的道家系统地发展了崭新的宇宙论[133]。稍有提高"天道"的倾向,故荀子说:"庄子蔽于天而不知人。"(《解蔽》篇)但庄子仍有《人间世》和《应帝王》之作,不但不离乎人间,并且不忘情于政治[134]。所以,全面地看,中国古代之"道"的人间性是非常明显的。

中国"道"的人间性更有一个特点,即强调人间秩序的安排。司马谈说得最明白:

> 夫阴阳、儒、墨、名、法、道德,此务为治者也。[135]

可见先秦诸子,包括讲"坚白异同"的名家在内,最后都归结到治国、平天下之道上去[136]。"道"足以安排人间的秩序,这又是当时的有"道"之士所以受到各国君主的礼遇的另一个重要原因。[137]

(六) 君主礼贤下的"不治而议论"

现在我们可以接着讨论战国君主礼贤的问题了。

战国君主中最先以礼贤著闻的是魏文侯(前四四六——前三九五年),同时而稍后则有鲁缪公(前四一五——前三八三年)[138]。让我们考察一下早期礼贤的性质。《史记·魏世家》说:

> 文侯受子夏经艺,客段干木,过其闾未尝不轼也。秦尝欲伐魏。或曰:魏君贤人是礼,国人称仁,上下和合,未可图也。文侯由此得誉于诸侯。

《世家》又载李克答翟璜之言曰:

> 且子安得与魏成子比乎?魏成子以食禄千钟,什九在外,什一在内。是以东得卜子夏、田子方、段干木。此三人者君皆师之。子之所进五人者,君皆臣之。子恶得与魏成子比也。[139]

《吕氏春秋·下贤》篇云:

> 魏文侯见段干木,立倦而不敢息。反见翟璜踞于堂而与之言。翟璜不说。文侯曰:段干木官之则不肯,禄之则不受。今女欲官则相位,欲禄则上卿。既受吾实,又责吾礼,无乃难乎?[140]

《淮南子·修务》篇云:

> 段干木辞禄而处家,魏文侯过其闾而轼之。其仆曰:君何为轼?文侯曰:段干木在,是以轼。其仆曰:段干木,布衣之士,君轼其闾,不已甚乎?文侯曰:段干木不趋势利,怀君子之道,隐处穷巷,声施千里。寡人敢勿轼乎?段干木光于德,寡人光于势;段干木富于义,寡人富于财。势不若德尊,财不若义高。干木虽以己易寡人不为。吾日悠悠惭于影,子何以轻之哉![141]

必须指出以上所引几段材料都出秦汉以下，显然是经过战国晚期以来游士的润饰和夸张，所以个别故事的真实性都值得怀疑。尤其据《吕览》所言，魏文侯已完全接受了“道尊于势”之说，这决不是当时信史。但这些材料却共同透露出一个重要的消息，即魏文侯对于贤士分为两类，而礼遇的方式不同。一类是肯居官受禄之士，如翟璜、李克诸人，他们和文侯是正式的君臣关系。一类是不肯居官受禄之士，如子夏、田子方、段干木三个人，他们和文侯的关系则在师友之间[142]。这一个大分别在先秦材料中得到印证，则是可信的。《孟子》云：

> 费惠公曰：吾于子思，则师之矣；吾于颜般，则友之矣；王顺、长息，则事我者也。（《万章》下）[143]

孟子出于子思学派[144]，此说纵有特别突出子思之嫌，但所言之大体分类绝不可能是向壁虚造的。足见战国时君主与士之关系确有师友与君臣之两类，虽然其间的分别未必即如记载所言的那样清楚。

鲁缪公礼贤的情形也与魏文侯有相似之处。《孟子》曰：

> 缪公亟见于子思曰：古千乘之国以友士，何如？子思不悦。曰：古之人有言曰：事之云乎，岂曰友之云乎。子思之不悦也，岂不曰：以位，则子君也，我臣也，何敢与君友也；以德，则子事我者也，奚可以与我友。千乘之君求与之友而不可得也，而况可召与？（《万章》下）

这条记载可分为两个部分：前一部分叙述事实，即鲁缪公表示要和子思为友，而子思不悦，因为他要以师自居。后一部分君臣、德位之说则是孟子的借题发挥。发挥的部分可以不论，就事实的部分说，好像缪公与子思之间略有冲突。缪公自以为礼贤下士，故不视子思为臣，而欲与之友。子思却并不以此为足，坚持正师弟之谊。孟子又告诉我们另一个故事：

> 缪公之于子思也，亟问，亟馈鼎肉。子思不悦。于卒也，标使者出诸大门之外。北面稽首再拜而不受。曰：今而后知君之犬马畜伋。盖自是台无馈也。（《万章》下）

赵岐注有云：

> 从是之后，台不持馈来，缪公愠也。愠，恨也。[145]

更可知这两个人之间确因师友之争而发生了裂痕。《汉书·艺文志》在"子思二十三篇"条下注道：

> 名伋，孔子孙，为鲁缪公师。[146]

则后世儒家相传，仍坚持子思为鲁缪公之师。更有趣者，淳于髡说：

> 鲁缪公之时，公仪子为政，子柳、子思为臣。(《孟子·告子》下)

而赵岐注云：

> 鲁缪公时，公仪休为执政之卿。子柳，泄柳也；子思，孔伋也。二人为师傅之臣。

赵岐用"师傅之臣"来注原文的"臣"字，是增字解经的典型例证。但可见子思为鲁缪公师之说，在汉儒已成为定案了。孟子又尝说：

> 古者不为臣，不见。段干木逾垣而辟之；泄柳闭门而不内。是皆已甚。迫，斯可以见矣。(《滕文公》下)

赵岐注曰：

> 孟子言魏文侯、鲁缪公有好义之心，而此二人距之太甚。迫窄则可以见之。

则鲁缪公礼贤与魏文侯齐名，大概不是完全没有事实的根据。所可惜者，由于史料残阙，又复经后人润饰，真相已难恢复。据上引资料推断，鲁缪公至少对子思、泄柳采取了一种"友而不臣"的态度。至于子思等在鲁缪公之朝究竟发挥了何种"士"的功能，现在已无从知道了。[147]

子思以后，士阶层高自位置的风气愈烈，于是出现了绝不肯与政治权威妥协的一类人物，如齐国的陈仲便是最好的榜样。《战国策·齐策》记赵威后对齐使之言曰：

> 於陵子仲尚存乎？其为人也，上不臣于王，下不治其家，中不索交诸侯。此率民而出于无用者，何为至今不杀乎？[148]

孟子与陈仲同时，曾称许他为齐国之士的“巨擘”，但反对他的激烈思想[149]。这种上不臣于王、中不友于诸侯的极端知识分子在当时统治者的眼中已具有政治上的高度危害性，以致使赵威后动了杀心。其情况又远较鲁缪公对子思之仅止于“愠”为严重了。

士阶层中产生了一批以道自负之人，不甘自贬身价去入仕。温和者尚自许为王侯的师友，激烈者则拒斥一切政治权威。这就是公元前四世纪中叶齐国稷下之学兴起的一种历史背景。[150]

《史记·田敬仲完世家》曰：

> 宣王喜文学游说之士，自如驺衍、淳于髡、田骈、接予、慎到、环渊之徒七十六人，皆赐列第为上大夫，不治而议论。是以齐稷下学士复盛，且数百千人。[151]

同书《孟子、荀卿列传》略曰：

> 自驺衍与齐之稷下先生如淳于髡、慎到、环渊、接予、田骈、驺奭之徒，各著书言治乱之事，以干世主……于是齐王嘉之，自如淳于髡以下皆命曰列大夫，为开第康庄之衢，高门大屋尊宠之。览天下诸侯宾客，言齐能致天下贤士也。[152]

刘向《新序·杂事第二》曰：

> 稷下先生喜议政事。邹忌既为齐相，稷下先生淳于髡之属七十二人皆轻忌，以谓设以辞，邹忌不能及。乃相与往见邹忌。[153]

《盐铁论·论儒》篇云：

> 齐宣王褒儒尊学，孟轲、淳于髡之徒受上大夫之禄，不任职而论国事。盖齐稷下先生千有余人。[154]

以上有关稷下之学的几条材料在细节方面彼此颇有出入，但它们在说明稷下先生的功能这一点上却完全是一致的，即所谓“不治而议论”。《盐铁论》“不任职而论国事”一语当然是“不治而议论”的确诂[155]。稷下学宫的出现不但是先秦士阶层发展的最高点，而且更是养贤之风的制度化，其意义的重大是无与伦比的。

我们在前面曾看到，在魏文侯和鲁缪公时代，“道”与“势”之间已发生了一种微妙而紧张的关系。鲁缪公和子思之间的纠纷尤其是这种关系的具体说明。下逮齐宣王之世，各国竞争益烈而士之气焰也愈张。世主既不能屈贤士为“臣”，又不能和他们永远维持一种无形式而不确定的“师友”关系。稷下先生之制便是适应这种形势而创设的。“游稷下者称学士，其前辈称先生”[156]。这正是齐王表示待他们以“不臣之位”之意。《孟子、荀卿列传》又称“自如淳于髡以下皆命曰列大夫”。列与例通，其义为比，是说稷下先生爵比大夫。故同传又谓淳于髡“终身不仕”[157]。稷下先生不算入仕，尚可以田骈为证。《战国策》云：

> 齐人见田骈（注：齐处士）曰：闻先生高议（义），设为不宦，而愿为役。田骈曰：子何闻之？对曰：臣闻之邻人之女。田骈曰：何谓也？臣邻人之女设为不嫁。行年三十而有七子。不嫁则不嫁，然嫁过毕矣。今先生设为不宦，訾养千钟，徒百人。不宦则然矣，而富过毕矣。田子辞。[158]

这个故事本身是否可信，是另一问题。但田骈明是稷下先生而齐人说他“不宦”，则列大夫和齐王的关系不是君臣，而在师友之间，从此可知矣。

稷下先生“不治”、“不任职”，即不在官僚系统之中，所以依然能保持“士”的身分。这可以看出当时的士已发展了群体的自觉，而道尊于势的观点也相当的普遍了[159]。但同样值得重视的则是稷下先生的“议论”。他们的议论当然都是本于自己所持之“道”。由于他们的“道”具有历史性与人间性（特别是政治性）的特色，他们的议论从来就不是一般性的，而具体地表现为“言治乱”、“议政事”或“论国事”。

“议论”并不完全相当于现代“讨论”、“商议”的意思，其主要涵义近

乎我们所说的“批评”。孔子曰：

> 天下有道则庶人不议。(《论语·季氏》)

《左传》襄公三十一年条云：

> 郑人游于乡校，以论执政。然明谓子产曰：毁乡校如何？子产曰：何为？夫人朝夕而游焉，以议执政之善否。其所善者吾则行之，其所恶者吾则改之，是吾师也。若之何毁？……仲尼闻是语也，曰：以是观之，谓子产不仁，吾不信也。[160]

这段话不但使我们确知“议”和“论”都是批评，而且也说明了孔子“庶人不议”一语的历史背景。孟子曰：

> 圣王不作，诸侯放恣，处士横议，杨朱、墨翟之言盈天下。(《孟子·滕文公》下)

此处所言“横议”更是“批评”之意。但孟子的时世已与孔子不同。孔子时，“士”刚刚突破封建体制，成为“四民之首”，士庶的关系密切，因此孔子说“庶人不议”，其中即有“士”在。《国语》“庶人传语”之说在《左传》则为“士传言”，足为佐证[161]。从孔子到孟子这一个世纪之中，士阶层的发展最为惊人。一方面，士已成为一个最具影响力的社会集团，另一方面此集团本身又发生了学派的分化。所以孟子要骂儒门以外的“士”为“横议”了。

《淮南子·俶真训》说：

> 周室衰而王道废，儒、墨乃始列道而议，分徒而讼。于是博学以疑圣(按：王引之云：疑读曰拟)，华诬以胁众，弦歌鼓舞，缘饰诗书，以买名誉于天下。[162]

《淮南子》的撰者以道家为主，故攻击儒、墨诸派。其中“列道而议”之说正是指“道术为天下裂”以后的“处士横议”。可见汉初的人对于战国知识分子各持其“道”以批评时政的风气仍然认识得十分亲切。事实上，

说这个话的人本身也依然在同一风气的鼓荡之中。《盐铁论·晁错》篇载御史大夫桑弘羊之言曰：

> 日者淮南、衡山修文学，招四方游士。山东儒、墨咸聚于江、淮之间，讲议集论，著数十篇。然卒于背义不臣，谋叛逆，诛及宗族。[163]

此处儒、墨当然是泛指各学派而言。由此不难看出，汉代当政者对于“处士横议”是多么的深恶痛绝。

我们明白了“议论”的涵义及其在历史上的作用，就更能懂得何以稷下学兴盛之世是古代士阶层的黄金时代了。公元前五四一年然明因为郑人“议论”执政而主张毁乡校，公元前八十一年桑弘羊也因为有感于儒生（贤良、文学）的批评时政（盐铁专卖）而痛斥“处士横议”。但在公元前四世纪中叶到前三世纪中叶这一百年之内，知识界的领导人物却受到战国王侯的特殊礼遇。他们既不用向王侯臣服，也毋需为生活担忧。不但如此，他们的议政自由还受到制度化的保障。事实上，他们的主要职责便是“议政事”。在这种情况下，古代士的功能实已发挥到最大可能的限度。稷下学宫虽仅昙花一现，但在中国文化史上的意义则是永恒的。因为议论的自由同时也刺激了思想学术的成长。先秦所谓“百家争鸣”的时代主要是和稷下时代相重叠的。在这个时代中，不但齐国尊贤，其他各国也莫不如此，但不及稷下之著名而已。邹衍为稷下先生，但《史记》又说他“适梁，惠王郊迎，执宾主之礼；适赵，平原君侧行襒席；如燕，昭王拥彗先驱”[164]。举此一例，可概其余。纵其中故事不尽可信，而一时风尚，固不难察见。等而下之，孟尝、平原、信陵、春申四公子的养客也适发生在这个时代的晚期，这决不是偶然的。史称稷下先生千有余人，但姓名可考者不过十六七人。然而就在这寥寥十余人之中，《天下》篇所论之古代十二子中，名列稷下者便有五人（宋钘、尹文、彭蒙、田骈、慎到），几居其半。荀子身列稷下，其《非十二子》篇评论战国“持之有故，言之成理”的六派思潮，与稷下有关者凡三派四人（宋钘、慎到、田骈、孟轲）。以人数言是三分之一，以派别言则恰好一半。稷下学宫“不治而议论”的制度在先秦思想史上所发生的影响之大即此可见。

公元前二八八年齐湣王和秦昭王相约并称东、西帝，其事虽短暂，

但可说是齐的国力的最高峰。公元前二八四年燕昭王联合秦、魏、韩、赵之师伐齐，下七十余城，齐湣王走莒，齐从此便走下坡路了。齐衰之后，东方勉强能和秦抗衡的只有一个赵国。及至前二六〇年秦将白起大破赵军于长平，坑卒四十余万，秦国独霸的局面已形成了。

这一段对战国晚期形势的简单回顾可以帮助我们了解士阶层在秦统一前五六十年间的新处境。先秦学术思想的发展和政治情况是密切相应的。齐宣王是一位大有为之主，本有图霸之志，因此他要动员一切足以支持他完成霸业的力量。当时新兴的士，不但本身具有知识和技能，而且在社会上还能发生号召作用，自然成为他最要争取的对象。以孟子为例，宣王曾明白表示：

> 我欲中国而授孟子室，养弟子以万钟，使诸大夫、国人皆有所矜式。(《孟子·公孙丑》下)

其欲以孟子为号召之意甚为显然。稷下之学特盛于宣王之世，其一部分原因正当求之于这一特殊的政治背景[165]。秦国从来对学术思想本身的价值缺乏同情的了解。它所用的三晋客卿，如商鞅、张仪、范雎、李斯等人都是一些纵横法术之士，对学术思想未见有真正的兴趣。而且鸟尽弓藏，这些人谁都没有好下场。秦昭王问荀子曰："儒无益于人之国?"[166]这和齐宣王对孟子的态度恰成一强烈的对照。不仅此也，《史记·范雎、蔡泽列传》载：

> 王稽遂与范雎入咸阳。已报使，因言曰：魏有张禄先生。天下辨士也，曰：秦王之国，危于累卵，得臣则安。然不可以书传也，臣故载来。秦王弗信，使舍食草具，待命岁余。当是时，昭王已立三十六年。南拔楚之鄢、郢，楚怀王幽死于秦。秦东破齐，湣王尝称帝，后去之。数困三晋。厌天下辨士，无所信。[167]

可见当秦昭王踌躇满志的时候，虽对"辨士"也毫不放在眼里。士的身价的消长系乎政治形势的变化，简直象影之附形一样。

大体言之，自稷下衰微到秦代统一这段期间，国君养贤的风气已成过去。以秦、赵两个大国而论，养贤的事业已转到卿相的手中了。吕不韦和平原君皆养士数千，俨然已取齐宣王的地位而代之。其中吕不韦

是明显地怀有政治野心，他和秦王政的冲突基本上便在这里[168]。所以公元前二三七年吕不韦甫免相位，秦王即“大索逐客”[169]。但战国晚期各国政府虽已不复养士，而以往养士的遗迹则依然保存了下来。这便是博士制度。

我们在前面曾指出，稷下学宫的创建是魏文侯、鲁缪公的养贤办法的形式化、制度化。我们现在要更进一步说明，博士制度则是稷下学宫的新发展。

王国维《汉魏博士考》云：

> 博士一官盖置于六国之末，而秦因之。《汉书·百官公卿表序》：博士，秦官。《宋书·百官志》：博士，班固云秦官。史臣案：六国时往往有博士。案：班、沈二说不同。考《史记·循吏传》公仪休，鲁博士也。褚先生补《龟策传》：宋有博士卫平。《汉书·贾山传》，祖袪，故魏王时博士弟子也。沈约所谓六国时往往有博士者，指此。公仪子，缪公时为鲁相，时在战国之初。卫平在宋元王时，亦与孟子同时。疑当未必置博士一官。《史记》所云博士者犹言儒生云尔。惟贾袪为魏王博士弟子，则六国末确有此官。且教授弟子与秦、汉博士同矣。至秦之博士则有定员……多至七十人。[170]

王氏据史传断定博士之制起于六国是正确的。但其中尚有待发之覆。钱穆《两汉博士家法考》说：

> 《说苑·尊贤》篇称博士淳于髡，《五经异义》谓战国时齐置博士之官，是也。然他书皆称稷下先生，不称博士。二者盖异名同实。故汉祖拜叔孙通为博士，而号稷嗣君，此谓其嗣风于稷下。郑康成书赞亦谓我先师棘下生孔安国，棘下即稷下也。安国为汉廷博士，而郑君称之为稷下生，故知博士与稷下先生异名同实。晚汉犹未堕此义。……《史记·田齐世家》谓稷下先生不治而议论……《汉书·百官公卿表》：博士，秦官，掌通古今。《续志》：博士，掌教弟子，国有疑事，掌承问对。通古今，承问对，此即不治而议论也。……博士既承问对，则易涉于议政。[171]

钱宾四师抉出了博士与稷下先生“异名同实”这一重要事实，然后博士

制度的源流始灿然明备。在王、钱两先生的考证基础上，我们可以进而阐释博士制度的流变在士阶层发展史上的意义了。

博士置于六国之末，而且是嗣风于稷下，这两点毫无可疑。但是博士虽相当于稷下先生，博士制度却不是稷下制的简单重复，其间已有重要的变化。博士制与稷下制最大的不同有二。第一、前已言之，稷下先生命曰列大夫，是爵比大夫，不在正式官制之中，故时人谓之"不仕"或"不宦"。换句话说，他们根本不是官吏，仍保持着自由知识分子的身分。但秦汉的博士，则是太常的属官，秩比六百石[172]。博士属之太常，这不但是古代宗教统辖学术的遗意，而且还是官师合一的复古。章学诚说：

> 以吏为师，三代之旧法也。秦人之悖于古者，禁诗书而仅以法律为师耳。……东周以还，君师政教不合于一，于是人之学术，不尽出于官司之典守。秦人以吏为师，始复古制，而人乃狃于所习，转以秦人为非耳。[173]

准此而论，则秦的博士制度是"以吏为师"的一种制度化。通过博士制的建立，以前自由身分的教书匠（师）便转化成为官僚系统中的"吏"了。

第二、先秦之士持"道"与"势"相抗，所以他们争取和王侯之间保持一种师友的，而不是君臣的关系。稷下先生便是师友关系的形式化、制度化。"先生"一词在稷下有专称意味[174]。这是齐王以师友之礼相待，故称先生而不名。稷下为学宫之名，当时君主有立学宫敬礼贤士的风气。《史记》说：

> 邹子……如燕，昭王拥彗先驱，请列弟子之座而受业。筑碣石宫，身亲往师之。[175]

《战国策·燕策》：

> 燕昭王……往见郭隗先生曰……敢问以国报仇者奈何？郭隗先生对曰：帝者与师处，王者与友处，霸者与臣处，亡国与役处。……于是昭王为隗筑宫而师之。[176]

这两个例子都说明当时筑学宫、称"先生"是王者待士以师友之道。由"帝者与师处,王者与友处"之说及齐宣王挽留孟子之事观之,则稷下先生与王者的关系决当在师友之间。所以稷下诸贤都是一方面自由讲学,一方面又自由议政。就此点说,他们的稷下宫很像古雅典柏拉图和艾索格拉底(Isocrates)的学院(Academy)。所以不同者,后者乃私立,非官立,更为自由耳。

秦、汉的博士制则与此不同。汉代博士也称"先生",但系相对于"弟子"、"门人"而言[177]。博士既为官僚系统中之一员,他和皇帝自然只能是君臣关系。且秩比六百石(本四百石,汉宣帝增秩),虽为清要之官,又安能有稷下先生抗礼王侯的气概?社会学家韦伯曾说古代新教义的承担者往往和官方宗教保持一种不即不离的态度。只有稷下先生的"不治而议论"才合乎这种定义,博士则已被吸收到官方宗教之内,即而不能离了。

史言博士为秦官,然其始已不可考。唯史又言齐襄王时荀子为稷下老师,这已是稷下的尾声了。襄王死在公元前二六五年,稷下散而荀子游秦与秦昭王、范雎问答[178]。则秦创博士制或即在此后不久,其时稷下流风未泯,故秦人师其"不治而议论"之遗意耳。《说苑·至公》篇,秦始皇既吞天下召群臣而议,博士鲍白令之独进"官天下"之说,其人即荀子弟子,汉初传诗之齐人浮邱伯也[179]。当时大师与贵族有推荐弟子与门客的风气,颇疑浮邱伯入秦为博士或与荀子此次秦游有关[180]。又考范雎问荀子"入秦何见?"荀子盛称其治,但是警告他说:

> 然而县之以王者之功名,则倜倜然其不及远矣!是何也?则其殆无儒邪!故曰:粹而王,驳而霸,无一焉而亡,此亦秦之所短也。[181]

荀子所引"粹而王,驳而霸,无一焉而亡"是当时成语,即上文郭隗"帝者与师处,王者与友处"云云也。郭隗可以说动燕昭王"筑宫而师事之"。以荀子当时的声望,其言或对范雎亦不无影响。然则秦之博士制其即始于范雎为相时乎?(按:范雎罢相在公元前二五五年)战国时低层游士,在私门为客者如所谓舍人之流,入秦汉后也被纳入正式的官僚系统[182]。稷下先生之变为博士,亦其比也。史料脱落,此所推测,聊备一说而已。

秦制既规定博士的职掌是"通古今,承问对",他们当然也尽量想"嗣其风于稷下"。始皇二十六年(前二二一年)议帝号,博士尊秦王为"泰皇"。这个建议虽然只被接受了一半,倒还没有出问题。但是三十四年(前二一三年)议封建,"通古今"的博士"以古非今",终于引起轩然大波,产生了中国史上有名的"焚书"事件。稷下"不治而议论"之风是"嗣"不下去的了。秦、汉以下仍然有"议",最著者为东汉清议,但那已不是博士之议,而是太学生之议了。太学生是"处士",只有"处士"才有"横议"的资格。博士和稷下先生最大的分别便在这里。

我们也许可以说,在中国古代知识阶层的发展史上,博士制度的建立,是一个最具有划时代意义的里程碑。

(七) 私门养客与游士的结局

以上讨论战国时代知识阶层的发展主要集中在这个阶层中流品较高的分子。王侯所礼敬的宾士都是当时知识界的领袖人物。但是战国是一个社会流品逐渐分化的时代,知识阶层本身也不断地在分化中。对于这个问题的详细讨论必须另有专篇[183]。在这最后一节中,我们首先想藉着对私门养客的分析来考察一下当时散布在社会中下层的知识分子的一般生活状态。这些流品较低的人物通常都是以"食客"的身分出现的,他们的人数动辄以千计,正是社会史研究的主要对象[184]。以整个知识阶层为对象,不再涉及流品的分化了。

《吕氏春秋·高义》篇载墨子之言曰:

> 若越王听吾言,用吾道,翟度身而衣,量腹而食,比于宾萌未敢求仕。[185]

高诱注"宾萌"曰:"宾,客也;萌,民也。"这个名词尚见于其他先秦文献,其义即是宾客[186]。"度身而衣,量腹而食"八个字恰是宾客的最准确的定义,使我们懂得何以当时有"食客"这一通称。私门养客大抵止于"足衣足食",此外似别无经常性的薪给。这个故事不能确定为墨子的时代,但可以用来说明战国中晚期的食客制度。

《史记·孟尝君列传》有一个关于食客冯驩(亦作"煖"或"谖")的最著名的故事:

> 孟尝君置(冯驩)传舍十日,孟尝君问传舍长曰:客何所为?答曰:冯先生甚贫,犹有一剑耳,又蒯缑。弹其剑而歌曰:长铗归来乎,食无鱼。孟尝君迁之幸舍,食有鱼矣。五日又问传舍长。答曰:客复弹剑而歌曰:长铗归来乎,出无舆。孟尝君迁之代舍,出入乘舆车矣。五日,孟尝君复问传舍长。传舍长答曰:先生又尝弹剑而歌曰:长铗归来乎,无以为家。孟尝君不悦。

《索隐》云:"按传舍、幸舍及代舍,并当上中下三等之客所舍之名耳。"《集解》也说:"传舍,下客所居。"[187]我们这里所注意的是故事中私门养客的舍人制度。这个故事生动地说明食客本身仍有流品的分化,因此舍分三等,食物也随之有别。最高一级的代舍则有车代步,这已是招待食客的极限。故冯驩再作歌,孟尝君便不悦了。传舍长的名称,透露了舍人组织的情况。舍人分等的标准不十分清楚,但总不外能力和贡献。泷川氏的《考证》引徐孚远的话,说"孟尝君疑冯驩非庸人也,故数问之"。这大概是对的,即冯驩三迁其舍是凭着能力获致的。同传又载狗盗、鸡鸣二客本在最下座,后来立了功,"孟尝君始列此二人于宾客"。这是立功可以升舍的证据。战国食客有下客、少客、上客、宾客种种名目,大体可以断定宾客和上客同义,乃食客中的最高一级[188]。孟尝君养客之道如此,其他私门亦与此相去不远。平原君的毛遂故事也有助于舍人制度的了解。第一,平原君要带二十个文武具备的食客,去与楚合从,仅得十九人,平原君说:"士不外索,取索良客门下",毛遂才有自荐的机会。则"士不外索"是舍人制的一种不成文法。第二,平原君对毛遂说:"今先生处胜门下三年如此矣。左右未有所称颂,胜未有所闻。是先生无所有也。"可见舍人制也有某种形式的考绩报告。第三,毛遂立功之后,平原君"遂以为上客"。这更是食客立功升舍的明证。[189]

《史记·春申君列传》说:

> 赵平原君使人于春申君,春申君舍之于上舍。赵使欲夸楚,为瑇瑁簪,刀剑室以珠玉饰之,请命春申君客。春申君客三千余人,其上客皆蹑珠履以见赵使,赵使大惭。[190]

春申君之例可以说明两点:第一,上舍同时也是用来招待外来上宾的。

足见贵族的“上客”或“宾客”所受到的是朋友的待遇。这与国君筑宫以礼贤士,用意并无二致。第二,春申君门下的客也分等级,其上客衣着特别华丽。又《战国策·齐策》:

> 靖郭君善齐貌辩。齐貌辩之为人也,多疵。门人弗悦。……靖郭君大怒……于是舍之上舍,令长子御之,旦暮进食。[191]

这是靖郭君的客舍分等级之证。“令长子御之,旦暮进食”固是特殊礼数,然仍与“食有鱼”、“出有舆”无大异。同书又曰:

> 鲁仲连谓孟尝君曰:君好士〔未〕也。雍门(子)养椒亦,阳得子养(原注:此下脱所养人)。饮食衣裘与之同,皆得其死。今君之家富于二公,而士未有为君尽游者也。[192]

鲁仲连盛称雍门、阳得二子善养士,而二子之所为仍不出“饮食衣裘与之同”,即止于衣食的供应。

战国晚期,“士”的人数激增,而流品也日益复杂。有些所谓“士”如狗盗、鸡鸣之辈根本不是知识分子,有些则略识之无,也许只能算是“边缘知识分子”(marginal intellectuals)。这样一大批人散布在许多贵族门下,自然产生了人事管理的问题。私门的舍人制度便是相应于这种新的情势而兴起的。从某种意义来说,私门养客的制度化,正是和国君养贤的制度化平行的。这是古代知识阶层的历史发展的一个侧影。不过私门与王廷究竟不尽同,许多游士只是以托身私门为仕宦的手段。《战国策》云:

> 孟尝君舍人有与君之夫人相爱者。……君召爱夫人者而谓之曰:子与文游久矣,大官未可得,小官又弗欲。卫君与文布衣交,请具车马皮币,愿以此从卫君。[193]

可见这位舍人在孟尝君门下很久只是因为没有等到适当的仕宦机会而已。《史记·吕不韦列传》也说:

> 诸客求宦,为嫪毐舍人千余人。[194]

为了求宦而甘做嫪毐舍人者竟有千余人,则毋怪乎私门之多士矣。《荀子·非十二子》篇说:

> 今之所谓士仕者(按:王念孙云:士仕当作仕士,与下处士对文),汙漫者也,贼乱者也,恣睢者也,贪利者也,触抵者也,无礼义而唯权势之嗜者也。……今之所谓处士者,无能而云能者也,无知而云知者也,利心无足而佯无欲者也,行为险秽而强高言谨悫者也,以不俗为俗,离纵而跂訾者也(按:离纵谓离寻常踪迹,跂訾谓举踵而步,以示自异于众也)。[195]

荀子在这里所描写的当时的知识分子,包括做官的和不做官的在内,我们相信是十分真实的。荀子说这番话的意思当然是站在道德的观点上责备他们。我们可以同情荀子的道德观点,但是更重要的是,我们必须了解何以这些士都不能以“道”自任自重,而竟堕落到“贪利”“嗜势”的地步。

其实荀子的责难当时已由其弟子李斯向他作了最老实的辩解。史载李斯面辞荀子之言有云:

> 故诟莫大于卑贱,而悲莫甚于穷困。久处卑贱之位,困苦之地,非世而恶利,自托于无为,此非士之情也。[196]

李斯“久处卑贱之位,困苦之地”一语固为对战国游士的最确切的形容,其“非世而恶利,非士之情”之说则尤不啻针对上引其师之高论而发。前面已指出,先秦士这一阶层有两大来源,一部分是从旧的“封建”制中游离出来的没落贵族,一部分则是由社会下层浮上去的庶民。无论是贵族下降或庶民上升,他们到了战国的中晚期已贫穷不堪。史籍上足以证明李斯论断的事例,俯拾皆是。举其最著者,张仪“贫无行”,人尝疑其盗璧(《史记》本传);范睢“家贫无以自资”(本传),虞卿“蹑跻担簦,说赵孝成王”(本传);冯驩亦“蹑跻”见孟尝君(《孟尝君传》),《战国策》更说他“贫乏不能自存”,愿寄食孟尝君门下(《齐策》四)。稍后如郦食其“好读书,家贫落魄,无以为衣食业,为里监门吏”(《史记》本传)。郦食其在公元前二〇七年初见沛公时已六十余岁,正是战国末年人。我们不难推想,当时千千万万托庇私门的游士大概都是穷到“无以为衣食

业"的人。其中当然有不少人抱着借机会做官的野心,像我们在前面所指出的。但无可否认的,其中必然也有很大的一部分确是只求一饱的寒士。这种情形一直到汉初都还不曾完全绝迹。例如《史记·公孙弘传》便说:

> 故人,所善宾客仰衣食,奉禄皆以给之,家无所余。士亦以此贤之。[197]

公孙弘的宾客仍属游士一型的人物,他们都是靠主人而得温饱的。

这些贫不足以自存的游士,个别地看似乎均无足轻重。但几千人聚在一起则也未尝不构成当时政治上一股极大的力量。食客除了如上面所举之例,为主人提供个人的服务外,作为一个社会阶层而言,他们正是权力的政治基础。贵族倾财养客绝不是为了装潢门面。孟尝君见废,三千宾客皆不顾而去,然终得力于一冯驩而复位。此即养客的一种实效也。何况如《史记·春申君列传》所云:"春申君既相楚。是时齐有孟尝君,赵有平原君,魏有信陵君,方争下士,招致宾客,以相倾夺辅国持权。"[198]是养客明明与"辅国夺权"有关矣。而最足以说明私门食客的政治力量的则是秦王政时对嫪毐和吕不韦两家舍人的态度。《史记·秦始皇本纪》秦王政九年(前二三八年)诛嫪毐,其舍人轻者为鬼薪(《集解》引如淳曰:"鬼薪作三岁。")及夺爵迁蜀四千余家。《吕不韦列传》也说:

> 诸嫪毐舍人皆没其家而迁之蜀。王欲诛相国,为其奉先王功大,及宾客辩士为游说者众。王不忍致法。[199]

嫪氏舍人之众及秦王政对他们的忌惮固均由此可见,而更值得注意的则是秦王因吕氏的宾客辩士势力太盛,竟不敢贸然诛不韦。史文"功大"、"不忍"云云全不足信。否则何以后来赐不韦书竟曰"君何功于秦"耶?《始皇本纪》十二年(前二三五年)云:

> 文信侯不韦死,窃葬。(《索隐》曰:按不韦饮鸩死,其宾客数千人窃共葬于洛阳北芒山。)其舍人临者,晋人也,逐出之;秦人六百石以上夺爵迁;五百石以下不临、迁,勿夺爵……秋,复嫪毐舍人迁蜀者。[200]

合本传宾客辩士游说，与数千人窃葬事亲观之，吕氏舍人，势力之浩大诚可惊。秦王处置既分三晋籍与秦籍，而秦籍中又以官秩别轻重，皆极见慎重。至于复嫪氏舍人，则颇疑与用人的需要有关[201]。最近秦律的重要发现更使我们知道秦廷忌惮私门舍人之甚。律云：

> 使者（诸）侯、外臣邦，其邦徒及伪吏不来，弗坐。可（何）谓邦徒、伪使？徒、吏与偕使而弗为私舍人，是谓邦徒、伪使。[202]

律文是说秦使者至国外，如随行官方人员逃走不回国，使者不坐罪，但如使者的"私舍人"不回来，使者便要坐罪了。这显然是怕私门舍人在国外为主人从事政治活动。私门舍人当然不尽是知识分子，但其中知识分子所占的比例一定是很高的。这尤其以吕不韦的门下为然。

汉高祖分封刘氏子弟，封建王侯的制度部分地复活了。在汉武帝元朔二年（前一二八年）下"推恩诏"，施行削藩政策以前，诸王国俨然为战国之续，莫不招致游士以扩张势力。其中以吴王濞、梁孝王、淮南王、衡山王、河间献王几个人最为著名。在这数十年间，游士的活跃也差不多恢复到战国时代的水平。《汉书·邹阳传》说：

> 汉兴，诸侯王皆自治民聘贤，吴王濞招致四方游士。阳与吴严忌、枚乘等俱仕吴，皆以文辩著名。[203]

然《史记·司马相如列传》说：

> （景帝时）梁孝王来朝，从游说之士齐人邹阳、淮阴、枚乘、吴庄（严）忌夫子之徒。相如见而说之，因病免，客游梁。梁孝王令与诸生同舍。[204]

试看邹阳、枚乘、严忌三个人，在吴王濞败亡之后竟已从吴国跑到了梁国。不但如此，梁孝王令司马相如与这几位先生同舍，自然是特别优待之意。可见梁孝王也采用了类似孟尝君传舍、幸舍、代舍的等级制度了。

但是我们决不能因此而断定汉初还是战国游士时代的延长。事实上，秦的统一确已结束了古代的游士时代。不过由于社会史不能像政治史那样有清楚的断代，所以汉初几十年之内游士又一度回光返照而

已。

历史进入秦、汉之后,中国知识阶层发生了一个最基本的变化,即从战国的无根的"游士"转变为具有深厚的社会经济基础的"士大夫"。这个巨大的社会变化特别表现在两个方面:一是士和宗族有了紧密的结合,我们可以称之为"士族化";二是士和田产开始结下了不解之缘,我们可以称之为"地主化"或"恒产化"。孟子说"无恒产而有恒心者,唯士为能",这话只能适用于先秦的游士。汉代的士大夫,至少从汉武帝以后,则很少是没有"恒产"的。"士族化"与"恒产化"事实上是同一社会发展的两面,其作用都是使士在乡土生根。离不开乡土的士当然就不再是"游士"了。[205]

就我们所能掌握的资料来看,战国时代的士几乎没有不游的[206]。他们不但轻去其乡,甚至宗国的观念也极为淡薄[207]。其所以如此者正因为他们缺少宗族和田产两重羁绊。苏秦的故事最能够说明这种情况。苏秦最初游说无成而归,"妻不下纴,嫂不为炊,父母不与言"[208]。等到后来为"从约长,并相六国",路过洛阳时则"昆弟妻嫂,侧目不敢仰视"。苏秦叹曰:

> 此一人之身,富贵则亲戚畏惧之,贫贱则轻易之。况众人乎?且使我有洛阳负郭田二顷,吾岂能佩六国相印乎?[209]

这个故事告诉我们,苏秦不但与宗族关系甚疏,而且他也没有田产,否则他就不会去游宦了。这个故事是否发生在苏秦的身上,我们不敢说。但是战国的游士之中曾有人遭遇过类似的经验,大概是可以肯定的。因为下逮汉初,游士孤立无援之情尚未大变。请看主父偃的证词:

> 臣结发游学四十余年,身不得遂。亲不以为子,昆弟不收,宾客弃我。我阸日久矣。[210]

这岂不是苏秦的故事的重演吗?

荀悦论汉武帝建元二年公孙弘族郭解之事曰:

> 世有三游,德之贼也:一曰游侠,二曰游说,三曰游行。立气势,作威福,结私交以立强于世者,谓之游侠。饰辨词,设诈谋,以要时

> 势者,谓之游说。色取仁以合时好,连党类以树虚誉,以为权利,谓之游行。此三游者,乱之所由生焉。伤道害德,败法乱世,先王之所慎也。国有四民,各修其业。不由四民之业谓之奸民。奸民不生,王道乃成。凡此三游之作,生于季世,周、秦之末尤甚焉。[211]

荀悦生在汉末党锢之世,"处士横议"再作,感慨之余,乃引申之而有此痛斥三游之论[212]。细察荀氏"游说"、"游行"两项,前者盖指三晋辩士,后者则谓百家异端,其实皆游士也。按:《战国策》:"王资巨万金而游,听之韩、魏。"高诱注曰:"游行。"[213]游训为行,这是游侠、游士的原始义。现在荀悦论三游之"游"已不强调其背井离乡之原始义,而特指其不安本业之引申义。仅此一端,已可见秦、汉社会与战国大异之所在。中国历史上后来虽仍有"游宦"、"游学"、"游侠"等等名目,但"游"的基本性质已变,不再居于主导的地位。古代"封建"秩序崩坏之后,经过春秋、战国的转化阶段,一个"四民社会"的新秩序逐渐在大一统政府之下建立起来了。典型的游士、游侠的时代一去不复返了。其实"游"的原始义和引申义原是不可分割的。苏秦的家人讥笑他说:

> 周人之俗,治产业,力工商,逐什二以为务。今子释本而事口舌,困不亦宜乎![214]

很显然,在苏家人看来,苏秦背井离乡去游说,正是不务"本"。但问题在于苏秦所处的是一个"士无恒产"的时代。他如果"治产业,力工商",有"洛阳负郭田二顷",那他就不成其为"士"了。只有在秦汉以后宗族与恒产的基础的确立,士的社会活动始不靠"游"来显其特色。所以根据社会史的观点,游士的引申义是比原始义更值得我们的重视的。

从"游"字的引申义言,大一统的政府之不能容忍游士、游侠过度活动也是完全可以理解的。从社会秩序中游离出去的自由分子无论如何总是一股离心的力量,这和代表"法律与秩序"的政治权威多少是处在相对立的位置。社会学家研究古代帝国的政治系统,曾提出"自由流动的资源"(free-floating resources)的概念。所谓"资源",人力和物力都包括在内。帝国的统治者对"自由流动的资源"的问题最为敏感。因为如果让"自由流动的资源"自由发展而不加控制,则将威胁社会的稳定性。但"自由流动资源"如果过于贫乏,传统的(主要即贵族的)势力大张,则

帝国的行政系统又会为之失灵。因此帝国的统治者必须经常地调节“自由流动的资源”,使之与传统的势力配合,并把这两股力量纳入共同的政治结构与组织之中。帝国的统治是否有效就要看它的调节能力如何[215]。中国的游士、游侠之类的人物正好为“自由流动的资源”的概念提供了具体的例证[216]。秦、汉统一的帝国出现,中国知识阶层史上的游士时代随即告终,这是完全不必诧异的。

《云梦秦简》中有《游士律》一条,是有关秦代控制游士的最重要的新发现。兹与其他有关律文一并征引于下,并略加考释,以终吾篇。《游士律》曰:

> 游士在亡符,居县赀一甲,卒岁责之。
>
> 有为故秦人出,削籍,上造以上为鬼薪,公士以下刑为城旦。[217]

第一条是针对外国在秦的游士而设的。“符”即通行证,《汉书·汲黯传》注引臣瓒曰:“无符传出入为阑。”[218]“赀一甲”是“罚一甲”之意。《韩非子·外储说右下》:“訾之人二甲”。高亨曰:“訾借为赀。《说文》:‘赀,小罚,以财自赎……’訾之人二甲,谓罚其人出二甲也。”[219]秦律中常见赀若干甲或盾之文,当是战国时代需要甲盾之故[220]。所以这条律文是说外国游士住在某县而没有通行证则罚购一甲之钱,到年底征收。第二条是针对秦籍游士出国者。秦爵二十级,公士一级,上造二级,即最低的两级。“秦制……凡有罚,男髡钳为城旦……作五岁,完四岁,鬼薪三岁。”[221]城旦分两种,不加肉刑髡鬄者谓之“完”[222]。此处不言髡钳,当是完。这就是说,秦士外游者,除削籍外,有公士爵和无爵的人徒役四年,自上造以上的有爵者则徒役三年。判罪当然是就逮捕或出自归案以后而言的。两者相较,秦律似对待本国人较严厉。另有一条律文也与此有关:

> 臣邦人不安其主长而欲去夏者,勿许。可(何)谓夏?欲去秦属,是谓夏。[223]

此处以秦释夏,可知春秋以来,“诸夏”之称入人之深。秦人处西陲仍以夏自居,似有与东方诸国争文化正统的意味。这条律文正是禁秦人外

游的，所指即是游士。“主长”者相对于门下、舍人之类而言也。考《韩非子·和氏》篇云：“商君教秦孝公……禁游宦之民。”[224]而《商君书》亦屡陈斯义。其《垦令》篇则曰：

> 民不贵学问则愚，愚则无外交。无外交，则国勉农而不偷。[225]

可是这些律文在秦行之已久，或竟传自商鞅，亦未可知。《史记·商君列传》说：

> 商君亡，至关下，欲舍客舍。客舍人不知其是商君也，曰：商君之法，舍人无验者坐之。商君喟然叹曰：嗟乎，为法之敝一至此哉！[226]

泷川氏《考证》云：“验，印信传引之类。”其实即是“传”。今秦律有一条说：

> 今咸阳发伪传，弗智(知)，即复封传它县，它县亦传其县次，到关而得。今当独咸阳坐以赀，且它县当尽赀？咸阳及它县发弗智(知)者，当皆赀。[227]

此即关用传出入之“传”，汉文帝十二年曾一度废除者[228]。此条说从咸阳发出伪造之传，一连经数县至关而发觉，应该罚谁？律文规定无论知与不知，凡伪传通过之县都一样受罚。此条与客舍“无验”虽非一事，而至有关连，且用意完全相通。当日商君仓皇奔亡关下并伪传亦无之，故欲求一宿终不可得。今以此条律文与《商君传》相参证，情节宛符。可见《史记》所载，确有来历。商君诚所谓“作法自毙”者矣。秦律出土虽仅一小部分，其证史之功用则无穷。不有秦简，今日又乌得知秦廷于游士及私门舍人忌惮之深，防范之严乎？

注 释

[1] 见 J. P. Nettl, “Ideas, Intellectuals, and Structures of Dissent”, in Philip Rieff, ed., *On Intellectuals*, New York: Doubleday, 1970, p. 95, note 45.

[2] 见 Michael Confino, "On Intellectuals and Intellectual Traditions in Eighteenth and Nineteenth-Century Russia", S. N. Eisenstadt and S. R. Graubard, *Intellectuals and Tradition*, Humanities Press, 1973, Part I. p. 117.

[3] I. Berlin, "A Marvellous Decade, 1838—1848: The Birth of the Russian Intelligentsia", Encounter, 4 (June, 1955); Richard Pipes, "The Historical Evolution of the Russian Intelligentsia", Daedalus (Summer, 1960); Marc Raeff, *Origins of the Russian Intelligentsia: The Eighteenth-Century Nobility*, New York, 1966, "Introduction".

[4] Karl Mannheim, *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of knowledge*. tr. by Louis Wirth and Edward Shils, New York: Harvest Books, 1936, pp. 10—13.

[5] 此点可看 Talcott Parsons ("The Intellectual: A Social Role Category")及 Edward Shils ("The Intellectuals and the Powers: Some Perspectives for Comparative Analysis")对"知识分子"所作的理论方面的研究。两文皆收入上引 Rieff 所编 *On Intellectuals*。

[6] 例如 Confino 所举的近代俄国知识阶层的五项特征:一、深切地关怀一切有关公共利益之事;二、对于国家及一切公益之事,知识分子都视之为他们个人的责任;三、倾向于把政治、社会问题视为道德问题;四、有一种义务感,要不顾一切代价追求终极的逻辑结论(ultimate logical conclusions);五、深信事物不合理,须努力加以改正(上引文 p.118.)。以上五特征是研究俄国知识阶层的专家所共同承认的,其中第四项之求真精神,事实上乃是西方知识分子的一般特性;如 Karl Mannheim 谓德国特别有一种极端的倾向,把逻辑的论据推至其终极的结论("a tendency to go to extremes in pushing logical arguments to their ultimate conclusions."见 *Essay on Sociology and Social Psychology*, London: Oxford University Press. 1953, p.79.按:此点乃 Confino 本人所指出,见原文注 2,p.144.)。其余四项则在以天下国家为已任的中国传统知识分子的身上都同样找得到清楚的痕迹。由此可见我们恐不易将知识阶层严格地划分为传统型与近代型,或西方型与中国型。关于这个问题的复杂性,并可参考 Benjamin I. Schwartz, "The Limits of 'Tradition versus Modernity' as Categories of Explanation: The Case of Chinese Intellectuals",亦收在 *Intellectuals and Tradition* 一书的 Part I 中。

[7] 徐中舒《士王皇三字之探源》,《中央研究院历史语言研究所集刊》,第四本第四分册(一九三四年),页四四一——四四六,刘节《辨儒墨》收在他的《古史考存》中(香港太平书局,一九六三年,特别是页二二〇——二二一)。日本学者河地重造《先秦时代"士"の诸问题》,《史林》第四二卷第五号(一九五九年,九月)对近代论"士"的起源问题有较详细的检讨,第一节即专论徐中舒之说。关于金文中

"士"字之解说可看周法高主编《金文诂林》(香港中文大学出版,一九七四年)第一册,"士"字条。页三〇〇——三一〇。

[8] 《说文解字注》(中华书局四部备要本),一上,页一八。《白虎通义》引"王制"之文见卷一"爵"篇(万有文库,陈立疏证),页一三。

[9] 《说苑》(四部丛刊初编缩本),卷十九《脩文》篇,页八八。

[10] 杨树达《积微居小学述林》(中国科学院,一九五四年),卷三《释士》条,页七二。杨向奎《中国古代社会与古代思想研究》(上海人民出版社,一九六二年,上册,页六八)曾节引此文,认为合乎"士"之原义,并举《礼记·少仪》篇:"问士之子长幼。长则曰能耕矣,幼则曰能负薪",以证明士不脱农业生产(按:所引《礼记》之文见卷十,页一六上,四部备要本)。徐复观,《周秦汉政治社会结构之研究》(香港新亚研究所,一九七二年,页八六——八八)亦节引《释士》条,惟误以吴承仕之说归之杨树达本人。

[11] 按:《礼记·曲礼》上:"四郊多垒,此卿大夫之辱也;地广大荒而不治,此亦士之辱也。"(卷一,页一六下)郑注云:"辱其亲民不能安",但吕思勉《先秦史》解此条云:"盖卿大夫初为军帅,士则战士,平时肆力于耕耘,有事则执干戈以卫社稷者也。"(开明书店,页二九三)吕说得到杨宽的支持。杨宽和杨向奎一样,亦引《礼记·少仪》之文为旁证(见《古史新探》,中华书局,一九六五年,页一六四)。按《少仪》之文是否可以解为所谓原始"士"义之残余痕迹,殊成问题。《曲礼》下:"问士之子,长曰能典谒矣,幼曰未能典谒也。"其下庶人之子始言"能负薪","未能负薪"(卷一,页二七下),已与《少仪》不同。春秋末叶以来,士为邑宰者甚众,孔子弟子中子路,冉有先后为季氏宰,子游为武城宰,子羔为费宰,子夏为莒父宰,皆是其例。邑宰受命于卿大夫以治其邑,监农民耕作与点收田地收获当为主要职责之一(参看瞿同祖,《中国封建社会》,上海商务印书馆,一九三五年,页二八八)。因此对于《曲礼》:"地广大荒而不治,此亦士之辱也",我还是倾向于接受郑注。关于士与邑宰之间的渊源,可看杜正胜,《周代城邦》(联经出版事业公司,台北,一九七九年),页一五〇——一五六。

[12] 陈梦家《西周文中的殷人身分》。《历史研究》,一九五四年六月,页八八——九〇;H.G.Creel, *The Origins of Statecraft in China*, (Chicago, 1970)表示怀疑。Creel 以"士"在西周为官名,如"卿士"之类(见页三三一——三三三)。

[13] 顾颉刚《史林杂识初编》,中华书局,一九六三年,页八五——九一。士为武士说,张荫麟也有系统的解释。见《中国史纲上古篇》,(台北,正中书局,一九五一年),第二章第六节,页四二——四六。

[14] 《孟子·公孙丑》上(《四书集注》,万有文库本),第三册,页三四。《韩非子·显学》篇也说,"漆雕之议,不色挠,不目逃"。见陈奇猷《韩非子集释》,中华书局,一九七四年,卷十九,下册,页一〇八五。

[15] 《万章》下,《四书集注》,第四册,页一三七。

[16] 《礼记》卷四,页一上。

[17] 按:《王制》为汉文帝时博士所作,其言禄制即本之《孟子》。见孙诒让《周礼正义》(国学基本丛书本),第四册,卷五二,页三——五。又《白虎通义》卷一《爵》篇引《王制》之文曰:"上大夫、下大夫、上士、中士、下士,凡五等。"(页一四)尤可证此处之"上大夫"即是"卿"。至于历史上周制的卿是否与上大夫为一事,则是别一问题。此处不能详论。

[18] 《万章》下,页一三八。这种比例无论在方千里、百里、七十里、或五十里之国皆同。参看《礼记·王制》,页一下——二上。

[19] 竹添光鸿《左氏会笺》(台北,凤凰出版社影印本,一九七四年),卷二,页二四——二六。

[20] 同上,页二六。

[21] 《国语》(万有文库本),卷十,页一三三。

[22] 《左氏会笺》卷二九,页一三——一五。杜预注"遂"为"得遂进仕"。竹添《笺》则以遂即为进,"言能克敌则进之于朝也"。"免":杜注"去厮役"。参看杨伯峻《春秋左传注》所引现代解说(台北,洪叶文化事业有限公司,一九九三年)下册,页一六一四。

[23] 郭沫若《两周金文辞大系》(增订本,一九五七年),页一九〇上。

[24] 同上,页一九一上——下。

[25] 杨树达《积微居金文说》(中国科学院,一九五二年),卷一,页四〇——四一。

[26] 西周康王时器《大盂鼎》云:"易(锡)女(汝)邦辞二二(四)白(伯)人鬲自驭至于庶人六百又五十又九夫",《两周金文辞大系》,页三四上。庶人可以被赏赐,其地位应当是相当低的。参看杨宽:《人鬲、讯、臣是否即奴隶?》,《古史新探》,页一〇二——一一〇。

[27] 均见《国语》卷十八《楚语下》,页二〇五——二〇六。士与庶人自然并不是完全平等,此文上句有"士食鱼炙,祀以特牲;庶人食菜,祀以鱼"。士庶之别显然存在。

[28] 此与《王制》所言"士一庙,庶人祭于寝"(《礼记》卷四,页八下),并非同一事,不过此处士与庶人之间差异显然。《王制》为汉儒整理之作,或系根据较早的文献,或对古制加以整齐化,今不易确知。

[29] 限于史料,我们现在尚不能用统计数字来支持此一论断。下文的讨论将可使我们对士阶层扩张的事实有一较清楚的了解。参看许倬云《春秋战国间的社会变动》,《历史语言研究所集刊》第三十四本(一九六三年,十二月),页五五九——五八七及 Cho-yun Hsu, *Ancient China in Transition* (Stanford, 1965), Chapter 2, "Changes in Social Stratification"。

[30] 《左氏会笺》卷二十,页五三——五五。

[31] 同上,卷二十六,页五二。

[32] 《国语》卷十五《晋语九》,页一七八。

[33] 齐思和说:“晋赵氏与范氏、中行氏战,许其属克敌者上大夫受县,下大夫受郡,士田十万,庶人商遂,人臣隶圉免,是为阶级之大破坏。”所见甚确。(见《战国制度考》,《燕京学报》第二十四期,一九三八年,十二月,页一七九。)

[34] 陈士元,《论语类考》卷六,引自赵纪彬,《论语新探》(人民出版社,一九七六年)上册,页一五七——一五八。

[35] 《说苑》卷三,页一二。

[36] 《说苑》卷四,页一六。

[37] 引自赵纪彬前引书,页一五八。

[38] 唐兰说,“士”在春秋时期是介于贵族与平民之间的。他们有的是出身于贵族家庭的,有的则是从平民中上升的。他们可以上升为卿大夫,也可以“降在皂隶”。他们有的属于王公,有的属于卿大夫,就是所谓私家。……但是春秋时代平民阶级正在起变化,“士”逐渐由战士变为文士。另一方面,他们往往变得很贫穷,他们没有奴隶就只好用自己的子弟,所以说“士有隶子弟”,而更穷一些的就只好自己去耕田,也有一些人开始去经商。另一方面,庶人工商逐渐解放,士和庶人工商的界限,到春秋末年时实际上已经打得很乱了。见《春秋战国是封建割据时代》,《中华文史论丛》第三辑(一九六三年),页二八——二九。唐氏所言士庶流动的情形很可信。唯唐氏相信“四民”起于齐桓公之世,似稍早(见下文)。又唐氏谓“士”由战士变为文士,则仍与顾颉刚的“蜕化”说同,亦可商。

[39] 《吕氏春秋》卷四(四部丛刊初编缩本),页二六。

[40] 陈奇猷,《韩非子集释》卷十一,下册,页六一七。

[41] 《吕氏春秋》说:“赵襄子之时,以任登为中牟令,上计言于襄子曰:中牟有士曰胆胥已,请见之。襄子见而以为中大夫。”(卷十七,页一七五)此即《韩非子》之“中章、胥已”一事之异闻。赵襄子年代见钱穆《先秦诸子系年》第三篇《赵简子卒年考》。

[42] 《吕氏春秋》卷二四,页一七五。

[43] 《先秦诸子系年》,页一六九。

[44] 《吕氏春秋》卷一五,页九八。

[45] 《管子》(万有文库本)第一册,页一〇一。《国语》卷六《齐语》,页八〇,所言与此略同,但少“故以耕则多粟”以下两句。按:近人考论《管子》书,往往把各篇年代定得太晚。如罗根泽《管子探源》即以《小匡》篇乃汉初人所撰(见《诸子考索》,人民出版社,页四五六——四六〇)。其实《管子》各篇大抵皆有先秦的依据,可视为战国时代的材料。最近出土的古籍如临沂银雀山汉墓的《王兵》篇,长沙马王堆三号汉墓的《伊尹》,《九主》和《经法》等,颇有可与《管子》互校者。(参看《经法》,文物出版社,一九七六年;《文物》一九七四年,十一期,页二一——二七;《文物》,一九七六年,十二期,页三六——四

三。)

[46] 《日知录集释》(万有文库本)卷七,第三册,页五一——五二。

[47] 《国语》卷六,页七八。

[48] 《战国策校注》(四部丛刊初编缩本)页七六;参看泷川龟太郎《史记会注考证》卷六九,页二六。关于"四民不杂处"的政策于齐临淄的关系,可看松本民雄"四民不杂处考"一文,刊于《东洋学集刊》三十三至三十四号(一九七五年)。

[49] "梁惠王"上,《四书集注》第三册,页一三。

[50] 《春秋穀梁传注疏》(十三经注疏本,卷十三)页一二八。值得注意的是《穀梁传》的四民次序是士、商、农、工,商在第二位,似乎是战国时代的价值观。后世士、农、工、商的确定是汉代初年的事。见陈登原《国史旧闻》第一分册,(三联书店,一九五八年)页二二八——二二九。至于"士民"一词战国晚期已常见于文献,《韩非子》、《吕氏春秋》皆有之。见河地重造,前引文,页三三——三四。

[51] 《日知录集释》卷十三,《周末风俗》条,第五册,页三八。

[52] 《论语》,《四书集注》第二册,页一四三。

[53] 《论语》,《公冶长》篇,页二八。

[54] 同上,《卫灵公》篇,页一一四。

[55] 《孟子·滕文公》下,《四书集注》第三册,页七九——八〇。

[56] 罗根泽谓《论语》以前的旧籍中无"仕"字,偶有亦为后世讹文(见《诸子考索》,页四五五)。

[57] 冯友兰指出士农工商之士为孔子以前所未有,《管子》与《齐语》所记不是齐桓公、管仲时代的事,其说可从。见《孔子在中国历史中之地位》,《古史辨》第二册,页二〇七——二〇八。

[58] 《史林杂识初编》,页八九。冯友兰以儒、侠对立即儒墨之对立,因墨即出于侠,见《原儒墨》,现收入《中国哲学史》(香港太平洋图书公司影印本,一九七〇年)之补编中,页三二——四〇。驳论见钱穆《释侠》,收入《中国学术思想史论丛》(二),(台北东大图书公司,一九七七年)页三六七——三七二。

[59] 杨宽《我国古代大学的特点及其起源》,《古史新探》,页二〇七。

[60] 同上书,页二一二——二一七。

[61] 《论语·八佾》,《四书集注》第二册,页一七。

[62] 同上,页一四——一五。

[63] 同上,页一七。

[64] 孙诒让引凌廷堪之说曰:"又考《论语》射不主皮,为力不同科,孔子称为古之道者,盖时至春秋之末,乡射但以不贯不释为重。而容体比于礼,节比于乐,不复措意。故孔子叹之,以为古礼仍有不主皮之射也。"《周礼正义》卷二一,第六册,页五四。

[65] 《礼记》卷四,页一二上。

[66] 《左氏会笺》卷七,页四——五。

[67] 《日知录集释》,第五册,页三八。

[68] 《左氏会笺》卷六,页二四。

[69] 夏承焘《采诗和赋诗》,《中华文史论丛》第一辑(一九六二年),页一七五——一七六。

[70] 《左氏会笺》卷六,页三八——三九。按:《国语·晋语四》记秦伯与重耳相会事,远较《左传》为详,可参看。卷十,页一二八——一二九。

[71] 《左氏会笺》卷二一,页六七——七〇。

[72] 《左氏会笺》卷二九,页七一——七二。按此事与《论语》卫灵公问陈一事极相似,但竹添光鸿则以为当是两事。其言曰:"盖君臣各有此问,而《论语》主明道,故载灵公之问;左氏主记事,故录孔文子之访耳。"亦可备一说。

[73] 王先谦《庄子集解》(中华书局,一九五四年),卷八,页九六——九七。《庄子·天下》篇可能迟至汉初始成,但它确是对古代思想发展作总结的一篇早期文献。就这一点说,其史料价值是很高的,此篇开始第一节即将古代王官之学,儒家诗书礼乐之传统,及战国诸子之学,划分为三个历史阶段。参看侯外庐等《中国思想通史》第一卷(一九五七年),页二一——二二所论。

[74] 见 T. Parsons 的"Introduction" in Max Weber, *The Sociology of Religion* (tr. by Ephraim Fischoff, Boston: Beacon Press, 1964),页 XXXiii—XXXV; ixii—ixiii。

[75] T. Parsons, "The Intellectual: A Social Role Category", pp. 6—7. 与"哲学的突破"的观念极为相近的还有"超越的突破"("transcendent-breakthrough"之说,最近颇受思想史家的重视。此说最初由存在主义哲学家雅斯培(Karl Jaspers)在其 *The Origin and Goal* (Yale University, 1953)中正式提出,他也认为上述四大古代文明均经历了一个"枢纽时代"("axialage"),即从人类学家所谓原始阶段突入高级文化的阶段。四大古文明的宗教与哲学便在此"枢纽时代"各有突破性的发展,而形成其特殊文化传统。最近关于"超越的枢纽突破"的讨论,见 *Daedalus* 杂志一〇四卷第二期(Spring, 1975)的"Wisdom, Revelation, and Doubt: Perspectives on the First Millenium B. C."专号。其中 *Benjamin I. Schwartz* 一文专论中国古代"Transcendence"(pp. 57—68),尤可与本文所论相参证。

[76] 墨子出于六艺传统,受儒者之业,其说见于《淮南子·主术训》与《要略》,冯友兰《中国哲学史》已引之,见页一〇七。

[77] 《老子》一书颇有激烈的反"礼"思想,但其书晚于孔、墨,已无可疑。若就传统中孔子问礼于老聃之老子说,则仍是一王官学之保守者,故本文不谈老子与"突破"的关系。

[78] 王先谦《汉书补注》卷三十。

[79] 胡适《诸子不出于王官论》(《古史辨》第四册,页一——八)为近代最先发难之文字。自此以后九流不出王官几已成定论。案:某家出于

某官之说确不能成立，但诸子各就一端对古代王官学为“突破”则是另一种看法。参看傅斯年《战国子家叙论》，《傅孟真先生集》第二册（台北，一九五二年），中编丙，页九——一二。

[80] 此点可看康有为《孔子改制考》卷四所引诸子“托古”的言论。

[81] Parsons, “The Intellectual”, pp.7—8.

[82] Weber, *The Sociology of Religion*, pp.120—121.

[83] 见任继愈《庄子探源之二》，《庄子哲学讨论集》（中华书局，一九六二年），页二一五——二一八。

[84] 引自钱穆《庄子纂笺》（香港增订四版，一九六二年），页二七〇。

[85] 见《古史辨》第二册，页一四三——一六一。

[86] 见张光直，《殷商文明起源研究上的一个关键问题》，《沈刚伯先生八秩荣庆论文集》（台北联经出版事业公司，一九七六年）；殷玮璋，《二里头文化探讨》，《考古》一九七八年，一月；邹衡，《郑州商城即汤都亳说》，《文物》一九七八年，二月。又，陕西周原地区发现了周初甲骨共一万七千余片。其中有一片卜甲，记述了周文王祭祀文武帝乙（纣之父）的事；另一卜甲记求佑于太甲。其他尚有“殷王田”，“成唐（汤）”等文字，当在武王克商之前。这一重要发现更加强了“周因于殷礼”的断案。见陕西周原考古队，《陕西岐山凤雏村发现周初甲骨文》，《文物》一九七九年，第十期，页三八——四二。

[87] 韦伯说古代宗教与哲学“突破”运动往往起于社会身分较高的知识阶层。但墨子起于下层社会，自称“贱人”（见《墨子间诂》卷十二《贵义》篇，万有文库本，第三册，页二三）。而《天下》篇复说墨子“其道不与先王同，毁古之礼乐”（《庄子集解》页九七）。则其教在当时统治者眼中或较儒家为激烈而具危险性。此或亦墨流不能大畅之一端也。

[88] 章学诚《文史通义》（古籍出版社，一九五六年）“原道”中，页四〇。

[89] Richard Hofstadter, *Anti-intellectualism in American Life* (New York: Vintage, 1963) pp.27—29.

[90] 朱子注《论语·先进》篇“从我于陈、蔡者”章，引程子云：“四科乃从夫子于陈、蔡者耳。门人之贤者固不止此。曾子传道而不与焉，故知十哲，世俗论也。”（卷六，页七五）可见是以曾参为传孔子之道者也。

[91] 《十三经注疏》本，卷十三，页一一下。刘宝楠，《论语正义》（万有文库本，第二册，页六九）即从此说。按：《朱子集注》解“以身殉道”之“殉”为“殉葬之殉，以死随物之名”（页一九三），恐未审，但表示宋代理学家陈义之高。赵岐注“殉”为“从”，当为正解。此章有三“殉”字，不当“以人殉道”之“殉”字独训为“以死随物”也。朱子此处也可能受到《论语》“守死善道”（《泰伯》）一章的暗示。从来注经家皆解“守死”为“以死殉道”之意。其实从下文来看，“守死”似是教人不轻死，即守住死，故曰：“危邦不入，乱邦不居”，而下一句“有道则见，无道则隐”则正是说“善道”也。

[92] 参看杨树达《论语疏证》(科学出版社,一九五五年)卷七,页一一〇——一一一。

[93] 明儒吕坤云:“故天地间惟理与势为最尊。虽然,理又尊之尊也。庙堂之上言理,则天下不得以势相夺。即夺焉,而理则常伸于天下万世。故势者,帝王之权也;理者,圣人之权也。帝王无圣人之理则其权有时而屈。然则理也者,又势之所恃以为存亡者也。以莫大之权,无僭窃之禁,此儒者之所不辞,而敢于任斯道之南面也。”见明吕坤《呻吟语全集》(台北,侯象麟重印本,一九七五年)卷一之四,页一二上。按:吕氏之说,不但说明了“势”何以需要“道”,而且更点破了两千年来中国“道”与“势”之间的紧张之源。明、清两代为君主专制的极盛时代,亦是“道”屈于“势”的时代,吕氏之说盖有其时代背景。此后清代之专制因异族入主而益甚,故清儒自乾隆、嘉庆以下不但不复能作斯语,抑且不敢闻此论。高明如焦循,在其“理说”一文中即曾引吕氏之文而痛斥之,以其大逆不道也(见《雕菰集》卷十,页一五上。苏州文学山房印本)。

[94] 赵岐注“不得而臣之”句引伯夷、伊尹及“作者七人”为例,恐未必是孟子心目中的“古之贤士”。按:《万章》下两言及鲁缪公与子思之关系,均与《尽心》篇此章符合,此或即“古之贤王”与“古之贤士”之所指。至于“不得而见之”句,孟子论及段干木、泄柳两人,即说“古者为臣不见”(《滕文公》下)。皆可证。详见本文“君主礼贤下之不治而议论”节。

[95] 《日知录》卷七《所去三》条,第三册,页五一。其他孟子有关“仕”之议论,见《公孙丑》下“孟子去齐”章,《滕文公》下答彭更之问,《万章》下“仕非为贫”及“士之不托诸侯”两章。

[96] Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, p.159.

[97] 王先谦《荀子集解》(万有文库本)第四册,页六。按:“故学乱术”之“乱”字,王氏引郝懿行曰:“乱者,治也;学治天下之术。乱之一字包治乱二义。”此即钱钟书所谓一字之“背出分训”也,见《管锥篇》(中华书局,一九七九年)第一册,页二。

[98] 同上,页六——七。王氏引俞樾说,谓开首“曰心知道”之“曰”是衍字。

[99] 同上,第二册,页四〇——四一。

[100] 见《臣道》篇(《集解》第三册,页一五)及《子道》篇(第四册,页九〇)。按:荀子立论稍异孔子,乃由于时势不同。荀门弟子已言及之,《尧问》篇末略曰:“为说者曰:孙卿不及孔子。是不然。孙卿迫于乱世,鳍于严刑;上无贤主,下遇暴秦;礼义下行,教化不成。仁者绌约。天下冥冥,行全刺之,诸侯大倾。当是时也,知者不得虑,能者不得治,贤者不得使。故君上蔽而无睹,贤人距而不受,然则孙卿怀将圣之心,蒙佯狂之色,视(示?)天下以愚。诗曰:既明且哲,以保其身,此之谓也。”(《集解》第四册,页一〇六)论荀子的政

治思想者不可不注意其“明哲保身”之一面。

[101]　《集解》第四册，页八〇。

[102]　同上，页一〇五。

[103]　《史记·魏世家》中有一个最有名的故事，即田子方对文侯太子击所说的贫贱者骄人，富贵者不能骄人一段话，见《史记会注考证》卷四四，页七——八。泷川氏考证曰：事又见《韩诗外传》九，《说苑·尊贤》篇。其流传之广可知。

[104]　战国晚世，士之人数激增，见下文“私门养客”节中。《荀子·尧问》篇载周公得三士于千有余人之中，这个故事自然是战国末期的产品。王安石以此痛斥荀子之好妄，责其“生于乱世，而遂以乱世之事量圣人”（见《周公》篇，《临川先生文集》，中华书局，一九五九年，卷六四，页六七七——六七八）。足见荆公亦以此故事反映战国晚世的士风。

[105]　王先谦注见《劝学》篇“始乎为士，终乎为圣人”句下，《集解》第一册，页七。

[106]　因此他假孔子之口，说：“所谓士者，虽不能尽道术，必有率也”（见《哀公》篇，《集解》第四册，页九七）。

[107]　“士君子”一词见《修身》篇，（第一册，页一七）及《子道》篇，（第四册，页九七）按：此名词墨子常用之，几为墨家之专利品。

[108]　《集解》第三册，页二一——二二。

[109]　孙诒让，《墨子间诂》第一册，页四五——四六。

[110]　孙诒让，《墨子间诂》第一册，页五八。

[111]　汪中尝辨墨子之道乃自创，不出于禹，曰：“墨子质实，未尝援人以自重，其则古昔，称先王，言尧、舜、禹、汤、文、武者六，言禹、汤、文、武者四，言文王者三，而未尝专及禹。”（《墨子后序》，见《述学》内篇卷三，页一八。四部丛刊初编缩本）墨子未尝专及禹，或如汪氏所说，但“未尝援人以自重”，则可商。此条言“尚同”，即明引先王之言以自重也。

[112]　《墨子间诂》卷一，第一册，页一。孙诒让云：“此篇所论大抵《尚贤》篇之余义，亦似不当为第一篇，后人因其持论尚正，与儒言相近，遂举以冠首耳。以马总《意林》所引校之，则唐以前已如此矣。”所论可备参考。大体言之，儒、墨两家重士之意并无大异。《亲士》篇列为卷首既在唐以前已然，则或即战国晚期士气高涨时代墨门弟子编纂《墨子》书所订之次序。

[113]　《墨子间诂》卷二《尚贤》上，第一册，页二五——二六。

[114]　同上，页二八。

[115]　《墨子间诂》卷十二，第三册，页二五。

[116]　同上，页二六——二七。

[117]　《墨子间诂》，卷十二，第三册，页三五——三六。

[118]　陈奇猷《韩非子集释》，下册，页一〇八。

[119] 按:《墨子·公孟》篇,墨子谓儒者公孟曰:“且子法周而未法夏也,子之古非古也”。毕沅注云“墨氏之学出于夏”(《间诂》第三册,页三一)。又《淮南子·要略》云:“墨子学儒者之业,受孔子之术,以为其礼烦扰而不说,厚葬靡财而贫民,(久)服伤生而害事,故背周道而用夏政。”(刘文典,《淮南鸿烈集解》,台湾商务印书馆,一九七五年,卷二十一,页八上——下)近代学人本此诸条,谓儒道出于周,墨道出于夏。由此言之,孔、墨似非“俱道尧、舜”。其实韩非所言尧、舜即古代之意,不可拘执以求解也。

[120] 从这一点看,康有为说诸子“托古”尚微有语病。“托古”有明知非古而故说为古之意,这至少对“述而不作,信而好古”(《论语·述而》;按康氏一派则以此八字乃刘歆伪作,窜入《论语》者)的孔子来说,是不恰当的。墨子曾驳儒家“述而不作”之说(见《非儒》下篇,《间诂》第二册,页六一——六二)。但所驳专在器用制作的一方面,这或许与墨子出身下层社会有关。至于“信而好古”,则墨子亦未能尽免。而且墨子说过“祖述尧、舜、禹、汤之道”的话(《尚贤》上),可见在“道”的方面,他仍是“述而不作”。前引汪中论“墨子质实”之说虽未可全信,但墨子“托古”或亦有不自觉的成分。孔子、墨子以后,“托古”已成风气,则后来诸子诚有如康有为之所论者。

[121] 刘文典《淮南鸿烈集解》卷十九,页一六下。

[122] 我们可以用商鞅说秦孝公的故事来说明这种情形。史载商鞅先说孝公以帝道、王道,皆不售。最后进以霸道,始得孝公之意,商鞅答景监曰:“吾说君以帝王之道,比三代,而君曰:久远,长不能待。且贤君各及其身显名天下,安能邑邑待数十百年以成帝王乎?故吾以强国之术说君,君大说之耳。然亦难以比德于殷、周矣。”(《史记会注考证》卷六八,页四——五)这个故事当然不可全信为事实,不过确能反映战国游士“托古”的风气。“比德殷、周”在当时仍是一个具有号召力的口号。至于秦孝公所以不肯接受三代帝王之道,除求霸心切外,尚有其历史背景。秦处西陲,与春秋以来所谓“诸夏”之国有别,即不在中国文化主流之内,王官学的传统不深,故不似东方齐、鲁、三晋诸国之易为“古”所动也。

又考《商君列传》云:“卫鞅曰:治世不一道,便国不法古。故汤武不循古而王,夏、殷不易礼而亡。反古者不可非,而循礼者不足多。孝公曰:善。以卫鞅为左庶长,卒定变法之令。”(页七)这仍是以夏、商、周三代之道解释“变法”的合法性,不过逆而用之耳。政治权力与合法性的问题,即“势”与“道”的关系,可以说普遍地存在于“哲学突破”后一切古代文化之中,现代比较宗教学的研究往往能给我们以新的启发。参看 Robert Bellah, “Religious Evolution”一文,现已收入 William A. Lessa & Evon Z. Vogt 所编 *Reader in Comparative Religion*, (Second Edition, New York, Evanston & London, 1965),特别是关于“Historic Religion”一节的讨论,pp.80—82。

[123]　《史记会注考证》卷六七，页九——一〇。

[124]　R.G.Collingwood, *The Idea of History* (Oxford University Press, 1946), pp.20—21.

[125]　Henry Bamford Parkes, *Gods, and Men, The Origins of Western Culture* (New York, 1959), p.151.

[126]　Aristotle, Poetics, 1451b, 5—8（见 Richard Mckeon, ed., *The Basic Works of Aristotle*. New York: Random House. 1941, pp.1463—1464）。

[127]　中国古代的"史"自有特殊的文化历史涵义，此处但就大体言之。参看刘师培《古学出于史官论》及《补古学出于史官论》两文，《左盦外集》卷八，《刘申叔先生遗书》第三册，页一七二〇——一七二五。

[128]　"人间性"是现代日本名词，但《庄子》早有《人间世》之篇。

[129]　K.Marx, "On the Jewish Question," in *The Early Texts*, ed. D Mclellan (Oxford, 1971), p.91.

[130]　参看 Werner Jaeger, *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, vol 1 (Oxford University Press, 1945), pp.152—153。据 Jaeger 的看法如果我们不把希腊思想限于自然哲学之一隅，而扩大视界至文学、政治、伦理等领域，则希腊文化并不是只重自然而忽视人生的。关于柏拉图与当时医学的关系，见同书 vol.Ⅲ, pp.21—26。

[131]　钱大昕已指出，古书言"天道"皆主吉凶祸福言，与天命之性自是两事。见《十驾斋养新录》（国学基本丛书本），卷三，《天道》条，页四五。关于原始天道观，可参看郭沫若《先秦天道观之进展》，收入《青铜时代》（一九五四年版），页一——六五；池田末利，《天道と天命》，《广岛大学文学部纪要》二八卷一号（一九六八年十二月），页二四——三九；同书二九卷一号（一九七〇年三月），页一——一八。

[132]　《左氏会笺》卷二四，页二。近人对此事的讨论，可看关锋、林聿时，《春秋哲学史论集》（一九六三年），页二六二——二六五。池田末利以为子产并不否定天道，仍是孔子"敬鬼神而远之"的意思，其说甚合理。见《春秋合理主义の再检讨——无神论への疑问》，《广岛大学文学部纪要》，二七卷第一号（一九六七年十二月），页二一——二二。

[133]　钱穆《庄、老的宇宙论》，《庄老通辩》（香港，一九五七年），页一三三——一七九。

[134]　有人曾怀疑《人间世》是否庄子所作，但论据并不充分。参看关锋，《庄子内篇的释解和批判》（中华书局，一九六一年），页三一四——三一八。严复论《人间世》曰："然而人间不可弃也。有无所逃于天地之间者焉，是又不可以不讲，故命曰：人间世，一命一义，而寓诸不得已。是故庄者非出世之学也。"见《侯官严氏评点庄子》（台北艺文印书馆影印本，一九七〇年卷一，页一下眉批。）又由于庄子有严重的不可知论的倾向，他对宇宙起源问题并不肯穷追到底。故

《齐物论》曰："六合之外，圣人存而不论；六合之内，圣人论而不议。"(《庄子集解》，页一三)

[135] 《史记会注考证》卷一三〇，页七。

[136] 《汉书·艺文志》名家"毛公九篇"条下，颜师古注引刘向《别录》曰："论坚白同异，以为可以治天下。"《汉书补注》卷三十，页四二下。

[137] 这一点又与"道"之历史性有关系。战国、秦、汉以来，思想家论人间秩序的源起，多强调其为古代圣王的"制作"。上自"制礼作乐"下至"观象制器"都是表现出此一中心观念。在"哲学的突破"的前夕，人间秩序乃"天"所建立的思想尚颇普遍。《左传》僖公十四年师旷曰："天生民而立之君，使司牧之，勿使失性。有君而为之贰，使师之，勿使过度。"(《左氏会笺》卷十五，页五七)这仍是古代"天生烝民，有物有则"，(《诗》大雅，《烝民》)"天佑下民，作之君，作之师"(《书·泰誓》)等观念的延续。但随"天道远，人道迩"而来，安排与维持人间秩序的责任便逐渐移到人的身上，特别是少数圣王。后来儒家尊孔子为"素王"，说他为汉立法，更是这一系思想的最高发展。道家《淮南子》之书亦自诩曰："若夫刘氏之书，观天地之象，通古今之事，权事而立制，度形而施宜。"(《淮南鸿烈集解》卷二十一，页九下——一〇上)这是思想史上一大关键性问题，尚待详细研究。(关于诸子社会国家之起源论的简单介绍，可看梧轩，《战国诸子的历史哲学》，《清华周刊》第三九卷第八期(一九三三年四月)，页七五五——七七八；关于"观象制器"可看顾颉刚的考证，《古史辨》第二册，上编，页四五——六九)。

[138] 年代从钱穆《先秦诸子系年》。魏文侯与鲁缪公礼贤之详情，见《系年》四〇"魏文侯礼贤考"及四八"鲁缪公礼贤考"。

[139] 《史记会注考证》卷四四，页八——一一。

[140] 《吕氏春秋》卷十五，页九五。

[141] 《淮南鸿烈集解》卷十九，页五下——六上。

[142] 《吕氏春秋》卷十九《举难》篇白圭对孟尝君之言曰："文侯师子夏，友田子方，敬段干木，此名之所以过(齐)桓公也。"(页一四一)则文侯对此三人之礼遇仍微有分别。

[143] 王应麟谓费惠公之"费"乃"鲁季氏之僭"(万蔚亭《困学纪闻集注》，台北中华丛书本，一九六〇年，卷八上，页七上)，阎若璩《四书释地续·费惠公》条，指出王伯厚同时之金仁山亦有斯说。百诗更博考而证成之，殆可视为定论(见《四书释地》，万有文库本，页五〇——五一)。惟持异说者有毛奇龄、惠士奇诸家。详见焦循《孟子正义》所引(万有文库本，第六册，页二三)

[144] 《史记》谓孟子"受业子思之门人"，而赵岐则谓孟子亲师子思。故王劭以《史记》"人"字为衍文。崔东壁，《孟子事实录》卷上推断孟子与子思年不相及，必无受业子思之事。崔氏更据《孟子》"予未得为孔子徒也，予私淑诸人也"语，谓孟子之学恐不仅得之一人。其

说良是(《崔东壁遗书》本,页四)。故本文所引孟子论子思之事数则,亦不宜以门户之私视之。

[145] 按:阮元于"愠,恨也"之下云:"观此三字,似经文有夺"。见《孟子注疏》(十三经注疏本)卷十下,《校勘记》,页二下。

[146] 《汉书补注》卷三十,页二七下。

[147] 《孔丛子》中颇多子思与鲁缪公之记载,且谓缪公欲相子思(四部丛刊初编缩本,卷三,页三)。但其书殆王肃伪造,不足采信(见罗根泽,《诸子考索》,页五三〇——五三五)。唯卷二"居卫"篇云:"曾子谓子思曰:昔者长从夫子游于诸侯,夫子未尝失人臣之礼,而犹圣道不行。今吾观子有傲世之心,无乃不容乎?子思曰:时移世异,各有宜也。当吾先君,周制虽毁,君臣固位,上下相持若一体然。夫欲行其道,不执礼以求之,则不能入也。今天下诸侯方欲力争,竞招英雄,以自辅翼。此乃得士则昌,失士则亡之秋也。伋于此时不自高,人将下吾;不自贵,人将贱吾。舜、禹揖让,汤、武用师,非故相诡,乃各时也。"(页二一——二二)这段话,若不视之为史料,而视为后人治史所得之论断,则最能说明士阶层处境之先后不同。钱宾四师特别注意到这段文字,洵为巨眼(见《先秦诸子系年》上册,页一五七)。

[148] 《战国策校注》卷四,页一〇四。

[149] 见《孟子·滕文公》下。详见《先秦诸子系年》下册,页四五九——四六〇。

[150] 钱宾四师撰《稷下通考》及稷下诸子分考诸篇,均见《诸子系年》,其所发明最为详备。

[151] 《史记会注考证》卷四六,页三一。

[152] 《史记会注考证》卷七四,页一〇——一二。

[153] 《新序》(四部丛刊初编缩本)卷二,页九。按:罗根泽谓《新序》乃刘向时已成之书,非向所作。则其史料价值更高矣(《诸子考索》,页五四一)。

[154] 《盐铁论》(四部丛刊初编缩本)卷二,页一八。

[155] 清儒黄式三曰:"不治而议论,客卿之例如此,孟子所谓无官守,无言责也。"(《史记会注考证》引,卷四六,页三一)按:稷下先生之"议论"正是其言责,故是"无官守,有言责"也。又《田敬仲完世家》云:"威王初即位以来,不治,委政卿大夫。九年之间诸侯并伐,国人不治。"《会注考证》引张文虎,谓前"不治"两字涉下而衍(页一九),其实"不治"即不问事之意,并非衍文。《滑稽列传》说齐威王"沉湎不治",可证(同上,卷一二六,页二)。

[156] 《先秦诸子系年》,页二三三。

[157] 胡元仪《郇卿别传》说"列大夫,言比爵大夫也",最得其正解(见《荀子集解考证》下,第一册,页一四)。泷川氏《考证》引沈家本谓淳于髡不仕与下文"皆命曰列大夫相抵牾",此殆沈氏误解"列大夫"之

义。余考《说文》:"例,比也"。段玉裁注曰:"经皆作列。……释文本作列。盖古比例字只作列(《说文解字》八上,页三四上)。《礼记·服问》篇,"上附下附,列也"。郑注:"列,等比也。"又曰:"列音例。"(卷十八,页一〇下)则"列大夫"乃爵比大夫之说,毫无可疑。且《孟子、荀卿列传》后文又云:"齐尚脩列大夫之缺,而荀卿三为祭酒焉"。刘向《荀子叙录》亦曰:"皆号曰列大夫",《荀子集解》第四册,页一〇九)故《田齐世家》之"皆赐列第为上大夫"之"上"字转为误字,且是单文孤证也。《盐铁论》则误从"世家",不足据。

[158] 《战国策校注》卷四,页七九——八〇。

[159] 我曾指出,春秋战国时代为士阶层表现其群体自觉之第一次(见《汉、晋之际之新自觉与新思潮》《新亚学报》第四卷第一期,一九五九年八月,页三五),道尊于势的观念即随士之群体自觉而出现。宰我说"夫子贤于尧、舜",子贡说"自生民以来未有夫子"(见《孟子·公孙丑》上),孔门弟子把老师推崇在尧、舜之上,正是表示他们所代表的"道"高于时君所拥有的"势"。把这个观念推至其逻辑的结论,便会说只有孔子才配为"天子"了。《墨子·公孟》篇:"公孟子谓子墨子曰:昔者圣王之列也,上圣立为天子,其次立为卿大夫。今孔子博于诗、书,察于礼乐,详于万物,若使孔子当圣王,则岂不以孔子为天子哉!子墨子曰:……今子曰:孔子博于诗、书,察于礼乐,详于万物,而曰可以为天子,是数人之齿,而以为富。"(《墨子间诂》卷十二,第三册,页三一)孙诒让疑公孟子或即公明子高,盖七十子之弟子(页二八)。可见这正是"夫子贤于尧、舜"说的思想发展。下逮战国晚叶,荀子门人称颂其师,也说他"德若尧、禹,世少知之;方术不用,为人所疑;其知至明,循道正行,是以为纪纲。呜呼!贤哉!宜为帝王"(《尧问》篇,《荀子集解》第四册,页一〇六——一〇七)。这更是直截了当地说荀子该作"帝王"了。刘向《叙录》云:"孙卿乃适楚,楚相春申君以为兰陵令。人或谓春申君,曰:汤以七十里,文王以百里。孙卿贤者也,今与之百里之地,楚其危乎。"(同上,页一〇九——一一〇)这个故事本不可信(见《先秦诸子系年》,页四三一——四三四),但故事的背景正是因荀子弟子宣传其师"宜为帝王"而来。故当时各学派大师无不有一群弟子为他们张声势。史言稷下学士数千百人,其中当然包括弟子在内。田骈"赀养千钟,徒百人";孟子"后车数十乘,从者数百人"(《孟子·滕文公》下),齐宣王要为他"养弟子以万钟",都是显证。墨子更有一个组织严密的弟子群。"以巨子为圣人,皆愿为之尸"(《天下》篇)。这些学派的集体活动和团结意识都是士阶层自觉的表现,而各以推尊其教主(师)的方式来表示道尊于势的观念。《论语》:"子路问曰:如何斯可谓之士矣?子曰:切切偲偲怡怡如也,可谓士矣。朋友切切偲偲,兄弟怡怡。"(《子路》篇)按:《左传》:"士有朋友"(《左氏会笺》卷十五,页五七),孔子之时,百家尚未兴起,孔子在这里是

向整个士阶层唤起一种团结合作的精神。从以上这些士的群体自觉的具体表现,以及其中所透露的道尊于势的意识,我们可以认识到战国时代,尤其是中晚期道与势之间的紧张关系。

[160] 《左氏会笺》卷十九,页五六——五七。

[161] 《国语》卷一《周语》上曰:"庶人传语。"韦昭注:"庶人卑贱,见时得失不得达,传以语士也。"(上册,页四)《左传》襄公十四年:"士传言,庶人谤。"竹添光鸿笺曰:"周语庶人传语。是庶人亦得传言以谏上也。此有士传言,故别曰庶人谤为等差耳。"(《会笺》卷十五,页五八)

[162] 《淮南鸿烈集解》卷二,页十五上。

[163] 《盐铁论》卷二,页十五。

[164] 《孟子、荀卿列传》,《史记会注考证》卷七四,页八。

[165] 后来,湣王称东帝,实本于宣王所开创之基础。因《史记》论宣王事多误为湣王,故读者对宣王的政治业绩印象不深。详见《先秦诸子系年》第一一七、一二〇、一二八诸篇。

[166] 《儒效》篇,《荀子集解》第二册,页三〇。

[167] 《史记会注考证》卷七九,页五——六。按:据《秦始皇本纪》及《田敬仲完世家》,皆齐称帝在前(公元前二八八年),秦伐齐在后(公元前二八五年)(见《会注考证》卷五,页六九——七〇;卷四六,页三七——四一)。故此处叙事次第,足滋误会。

[168] 详见《先秦诸子系年》,下册,页四八五——四八九。

[169] 《史记会注考证》卷六,页一一;卷八七,页六。

[170] 《观堂集林》(海宁王静安先生遗书本)卷四,页一六二——一六三。按:王氏所考六国博士尚有遗漏,我可以为他添一条证据,《赵策》:"郑同北见赵(惠文)王(前二九八——前二六六年),赵王曰:子南方之博士也。"注:"同,郑人。郑在赵之南。博士,辩博之士。"补曰:"秦官有博士,或战国儒士有此称。"(《战国策校注》卷六,页一五四)据《资治通鉴》,公元前三七五年,韩灭郑之后,即都于郑。胡三省注云:"韩既都郑,故时人亦谓韩王为郑王。"(中华书局标点本,一九六三年,卷一,页三六)则郑同殆韩博士也。

[171] 《两汉经学今古文平议》(香港新亚研究所,一九五八年),页一六五——一六六。

[172] 《汉书补注》卷十九上,页七下。

[173] 《史释》,见《文史通义》,页一四九。《韩非子·五蠹》篇"以吏为师"之语当是观察秦国的实况而写的,毋怪乎秦始皇之深赏此篇也。

[174] 《先秦诸子系年》,上册,页二三三。

[175] 《史记会注考证》卷七四,页八。

[176] 《战国策校注》卷九,页二三五——二三六。

[177] 卫宏《汉旧仪补遗》(孙星衍集校,汉官七种本)卷上,页二下。参看俞正燮,《先生释义》,《癸巳存稿》(人人文库本)卷四,页一一八

——二二〇。

[178] 《先秦诸子系年》,下册,页四五八——四五九。

[179] 《说苑》卷十四,页六五。鲍白令之即浮邱伯,近人蒙文通有考证,见钱穆《两汉博士家法考》页一七三所引。

[180] 关于当时学术大师推荐弟子之风,可看齐思和《战国制度考》,页一九〇及注一八二及相原俊二《先秦时代の"客"にいて》,中国古代史研究会编,《中国古代史研究》(东京,一九六〇年),页一四——一七。

[181] 《荀子集解》卷十一,《强国》篇,第三册,页五〇。

[182] 参看增渊龙夫,《中国古代の社会と国家》(东京,一九六〇年),页一九六——二〇七。

[183] 钱宾四师尝分战国之士为劳作派、不仕派、禄仕派、义仕派、退隐派五大类。大体虽仍以学派为主要划分的标准(《国史大纲》,上册,页七三——七五),但也可见士之流品分化的一面。士之流品分化亦有其地理的背景。友人严耕望先生曾有专篇分析,见严耕望《战国学术地理与人才之分布》,《新亚学院学术年刊》第十八期(一九七六年九月)。《吕氏春秋》卷十六《去宥》篇云:"东方之墨者谢子将西见秦惠王,惠王问秦之墨者唐姑果。唐姑果恐王之视谢子贤于己也,对曰:谢子东方之辩士也;其为人甚险,将奋于说以取少主也。"(页一〇一)这个故事虽强调个人忌贤的成分,但亦足说明地域分化的力量有时大于学派的凝聚力量。

[184] 关于战国时代"客"的研究,可看渡边卓,《战国时代における"客"の生态》,《日本中国学会报》第一编(一九五〇年)及相原俊二,前引文。

按:《左传》文公十四年(前六一二年)"公子商人骤施于国,而多聚士,尽其家赀"(《左氏会笺》卷九,页一八)。"襄公二十一年(前五五一年)怀子好施,士多归之。宣子畏其多士也,信之"(同上,卷十六,页四二)。《会笺》引魏禧说,谓养死士自怀子始,四公子尚在后,则《左传》私门所养者是死士,与战国仍有别。四公子之"士",死士仅占一部分而已。

[185] 《吕氏春秋》卷十九,页一三四。

[186] 按:《荀子·解蔽》篇"宾萌"讹为"宾孟"。俞樾正其误,并说:"所谓宾萌者,盖当时有此称。战国时游士往来诸侯之国,谓之宾萌"(《荀子集解》第四册,页四——五)。又《商君书·徕民》篇,"宾萌"则讹为"寡萌"。孙诒让亦据《吕氏春秋》高诱注订正,谓"宾萌即客民,对下民为土著之民也"。其说亦是(朱师辙,《商君书解诂定本》,中华书局,一九七五年,页五三)。

[187] 《史记会注考证》卷七五,页一七——一八。参考《战国策校注》卷四,页八九——九〇。《补》曰:"《列士传》孟尝君厨有三列,上客食肉,中客食鱼,下客食菜。"未知信否。

[188] 相原俊二,前引文,页二二六。

[189] 《史记会注考证》,卷七六,页四——八。

[190] 《史记会注考证》,卷七八,页一五——一六。

[191] 《战国策校注》,卷四,页八一。

[192] 同上,页一〇二。

[193] 《战国策校注》,页八八。

[194] 《史记会注考证》,卷八五,页一二。

[195] 《荀子集解》第二册,页一九——二〇。引文末句之注乃总括郝懿行与王念孙之注释而成。

[196] 《史记会注考证》卷八七,页三。钱宾四师疑李斯辞荀卿之言太卑鄙,或为鄙斯者所假造(《先秦诸子系年》,下册,页四七七)。但不论是否出于李斯之口,这番话的确十分生动地反映了当时游士的处境和心理状态。《史记》、《战国策》及诸子著述中涉及游士之生活与思想者,其个别故事之真实性几乎全都可疑,其中当然有夸张、误传、以至捏造等等情况。但是从社会史的观点说,它们所显示的时代通性则绝对可信,因为即使是捏造,也是当时的社会心理的产物也。本文采用这些材料,仅取其通性之真实,并不表示接受个别故事为历史事实。特附志于此,以免误会。

[197] 《史记会注考证》,卷一一二,页七——八。参看《汉书补注·公孙弘传》载弘"起客馆,开东阁,延贤人"事及《补注》引《西京杂记》之文(卷五八,页六上——下)。

[198] 《史记会注考证》,卷七八,页一五。

[199] 《史记会注考证》,卷八五,页一三——一四。

[200] 同上,卷六,页一四。

[201] 吕氏舍人晋籍者逐出,秦籍者迁;而嫪氏舍人则全部迁蜀,可见后者均隶秦籍,又吕氏舍人中分六百石以上及五百石以下两大类。这些人都是经过不韦援引而为吏者。嫪氏四千余家中当亦有不少吏在,不过因处置一律,故未言及官秩耳。今考秦代地方官,郡丞秩六百石,县令秩千石至六百石,县长秩五百石至三百石,中央官如博士亦仅比六百石,可见这些吕氏舍人都是中级乃至上级官吏,数年之内两次大整肃,自然会有吏员不足的情形。复嫪氏舍人或即重新录用之先声。《云梦秦简》云:"可(何)谓宦者,显大夫?宦及智(知)于王,及六百石吏以上,皆为显大夫。"(《文物》,一九七六年,八月,页三三)则秦代官制中六百石是一重要分水线。六百石以上是见知于王的显宦了。这条律文十分重要,使我们懂得何以秦廷处置吕氏舍人,要分六百石以上及五百石以下两类。郭沫若推测吕、嫪两派有冲突,故不韦死而嫪氏舍人复起。这也是一种可能性(见《十批判书》,页四〇二——四〇四)。

[202] 《云梦秦简释文》(三),《文物》,一九七六年,八月,页三三。

[203] 《汉书补注》卷五,页九上。

[204] 《史记会注考证》,卷一一七,页二——三。

[205] 详见余英时《东汉政权之建立与士族大姓之关系》,《新亚学报》,第一卷第二期(一九五六年二月)。

[206] 游士并不始于战国,楚材晋用便是春秋时代的事。但游士最早见于何时,和它何时成为一种普遍风气,是两个不同的问题。从历史的观点说,后者更有意义。本文论"礼贤"与"养士"也都是着眼于时代风尚。又《国语·齐语》载管仲语齐桓公之言曰:"为游士八十人……奉之以车马衣裘,多其资币,使周游于四方,以号召天下之贤士。"(上册,页八三——八四)姑不论此语是否出管仲之口,至少此处"游士"一词是具有特殊意义的,与本文所说的游士不同。

[207] 陈登原《国史旧闻》,第一分册,页一八七——一八八。这话当然也不可一概而论。《史记·李斯列传》:"会韩人郑国来间秦,以作注溉渠。已而觉,秦宗室大臣皆言秦王曰:诸侯人来事秦者大抵为其主间于秦耳。"(《史记会注考证》卷八七,页五——六)据《河渠志》,"秦欲杀郑国,郑国曰:始臣为间,然渠成亦秦之利也"(同上,卷二九,页七)。可见游士为宗国来间秦者亦大有人在。不过秦宗室大臣因排外心理的作祟,可能也故甚其辞。

[208] 《战国策校注》卷三,页三一。

[209] 《史记会注考证》卷六九,页三四——三五。按:苏秦的故事,近人疑之最甚,且有谓其人为子虚乌有者。但最近马王堆汉墓出土帛书别本《战国策》,大部分都是关于苏秦游说的资料,且为较原始可信之资料。因此我们对苏秦的历史地位,大致已可肯定。帛书中有苏秦自齐献书燕昭王,有云:"王之于臣也,贱而贵之,蓐(辱)而显之,臣未有以报王。"此似可证明有关苏秦出身微贱的记载是有根据的。见《马王堆汉墓出土帛书战国策释文》(《文物》,一九七五年,四月,页一四——二六,上引文句在页一六。全文另有单行本,名曰《战国纵横家书》,文物出版社,一九七六年,并附有考释文字数篇,足资参证)。

[210] 《史记会注考证》,卷一一二,页二七。

[211] 荀悦《汉纪》(万有文库本)卷十,第一册,页九六。

[212] 按汉末士大夫自觉其与先秦游士的历史地位相似,可以申屠蟠之言为证。史言"先是京师游士汝南范滂等非讦朝政,自公卿以下皆折节下之。太学生争慕其风,以为文学将兴,处士复用。蟠独叹曰:昔战国之世,处士横议,列国之王,至为拥篲先驱,卒有坑儒烧书之祸,今之谓矣"(《后汉书》,中华书局标点本,卷五三,第五册,页一七五二)。故范晔为《党锢传》序亦特引用"处士横议"之语(同书,第八册,页二一八五)。参看 Chi-Yun Chen. *Hsün Yüeh The Life and Reflections of an Early Medieval Confucian*. Cambridge University Press, 1975, pp.81—83。

[213] 《战国策》(万有文库本)《秦策四》,第一册,页五四。

[214]　《史记会注考证》,卷六九,页二。

[215]　S.N.Eisenstadt, *The Political Systems of Empires, The Rise and Fall of the Historical Bureaucratic Societies*, Free Press, 1963, pp. 27—28; 300—302.

[216]　杨联陞《评 James J.Y. *Iun: The Chinese Knight-errant*》,《清华学报》新七卷,第一期(一九六八年八月),页二八七。

[217]　《云梦秦简释文(二)》,《文物》,一九七六年,七月,页九。

[218]　《汉书补注》卷五十,页一二下。

[219]　陈奇猷《韩非子集释》引,下册,页七六九。

[220]　林甘泉《秦律与秦朝的法家路线》,《文物》,一九七六年,七月,页二三。

[221]　《汉旧仪》卷下,页一一下。唯可注意者,秦律有"黥城旦"及"系城旦六岁"诸条,与此有异,尚待进一步研究(《文物》,一九七六年,八月,页三一)。

[222]　《汉书补注·惠帝纪》引孟康说(卷二,页三下)。

[223]　《云梦秦简释文(三)》,《文物》,一九七六年,八月,页三三。

[224]　陈奇猷《韩非子集释》,上册,页二三九。

[225]　朱师辙《商君书解诂定本》,页五。

[226]　《史记会注考证》,卷六八,页二〇。

[227]　《云梦秦简释文》(三),《文物》,一九七六年八月,页二九。

[228]　《汉书补注》,卷四,页一四上。



二、道统与政统之间

——中国知识分子的原始型态



二、道统与政统之间

——中国知识分子的原始型态

(一)

在周代封建制度中，“士”本是贵族阶级的最低一层，“士”的上面是“大夫”，下面则是所谓“庶人”了。在森严的封建系统下，社会的流动性极小，“士”的身分因此是相当固定的。另一方面，“士”的封建身分使他有权利、也有义务去担任某些实际的职事。金文和其他古代文献告诉我们，古代各种低层官吏如邑宰、府吏、下级军官之类大抵都是由士来充任的。孔子曾为委吏、乘田，正由于他的封建身分是“士”。所以他自承“吾少也贱，故多能鄙事”。《说文解字》训“士”为“事”，顾炎武断定古代的“士”，“大抵皆有职之人”，都是有坚强的根据的。

但是到了春秋战国之际，士的队伍发生了剧烈的变动，这种变动主要是起于封建秩序的崩坏。封建关系虽然在理论上是固定的、静态的，但周代社会在实际上却处在不断的发展之中，从公元前六世纪中叶到前五世纪初叶，种种证据都显示封建秩序已不复能维持其原有的固定性了。各国内部的政争以及彼此之间的战争都大大地加速了阶级的流动。公元前四九三年赵简子伐郑誓词说：

> 克敌者，上大夫受县，下大夫受郡，士田十万，庶人工商遂，人臣隶圉免。(《左传》哀公二年)

这种论功行赏的办法显然打破了传统的身分等级制。尤其值得注意的是“庶人工商遂”一语。杜预注“遂”为“得遂进仕”，也就是庶人与工商阶层都可以获得身分的解放而上进到“士”的地位。事实上，庶人上升为士的途径绝不限于军功这一点。赵襄子(前四七四——前四二

五年)时代,“中章、胥己仕,而中牟之民弃田圃而随文学者邑之半”(《韩非子·外储说左上》)。可见平民以文学进身至少在公元前五世纪中叶已成为一种风气了。稍后(前四三〇年左右)中牟人宁越弃耕稼而从事学问,终于显达,为西周君之师(见《吕氏春秋·博志篇》。这更可说明关于中章、胥己的传说确有事实根据,非空穴来风之比。春秋战国之交,随着社会组织的复杂化和官僚制度的成长,政治上的职事一天一天地由简趋繁,这种新的局面必须有大量的“士”才能应付得了;“士”阶层在这一时期的迅速扩大是势所必至的。“士”的地位处于贵族与平民之间,在社会流动十分剧烈的时代,恰成为上下升降的汇聚之所。在封建秩序解体的过程中,这是最薄弱的一个环节;阶级关系首先在“士”的层面上发生最深刻的裂隙,决不是偶然的。

春秋晚期“士”的数量激增,虽然是由贵族下降和平民上升两种情形所共同造成的,但我们有理由相信“士”与“庶人”之间的流动更为活泼畅遂,也更为重要。因此公元前六世纪中叶以来士庶之间的界线便已变得相当模糊了。关于这一点,我们可以举几条文献的证据来加以说明。《邾公华钟》有云:

台(以)乐大夫,台(以)宴士庶子。

此处“士庶子”一词即是“士庶人”,因叶上文“忌”、“祀”及下文“旧”之韵,故易“人”字为“子”字。邾公华即邾悼公(卒于公元前五四〇)。铭文已以士与庶人连言,是很值得注意的现象,这至少表示庶人中已有地位上升至与士相近的了。以此器文与西周康王时的“大盂鼎”铭相较,一则庶人已与士同宴,一则庶人尚与人鬲同样可以被赏赐,其社会身分相去之远真不可以道里计。楚昭王(前五五一——前四八九年)时大夫观射父论祭祀也一再以士与庶人相提并论。其一曰:

士庶人舍时。

其二曰:

士庶人不过其祖。(《国语·楚语下》)

足见士与庶人在宗教方面已有趋于平等之势。再看同一时代鲁国公父文伯之母论衣服的等级制度所云：

> 自庶士以下皆衣其夫。(《国语·鲁语下》)

韦昭注曰：

> 庶士，下士也；下至庶人也。

韦注把“庶士”理解为下士以至庶人也是有充分的根据的。孟子论班禄之制也说：

> 下士与庶人在官者同禄。(《孟子·万章下》)

这些例证都说明“士”的下层与“庶人”的上层在各方面已渐渐合流，可以并列在同一社会范畴之内了。

士庶合流，士阶层扩大，终于使“士”从古代那种固定的封建关系中游离了出来。下逮战国，士的地位已从贵族的末席转变为平民的首座，这便是《穀梁传》所指的“士民”。(见成公元年条)过去的“士”都是“有职之人”，甚至“三月无君则吊”(《孟子·滕文公下》)。现在则成为一种“士无定主”的状态，无定主之士便是所谓“游士”了。从社会分工的观点说，“士”在此时已正式被划入“劳心者”的范畴。公父文伯之母在上引同一节文字中曾对士、庶之别有如下的描绘：

> 士，朝受业，昼而讲贯，夕而习复，夜而计过无憾，而后即安。自庶人以下，明而动，晦而休，无日以怠。……君子劳心，小人劳力，先王之训也。

这里所言“讲贯”、“习复”、“计过”各种活动显然都是与知识技能有关的劳心之事。这与庶人以下“日出而作，日入而息”的“劳力”活动截然异途。公父文伯之母既说这一分工理论是“先王之训”，则“士”与“劳心”之间至少在公元前六世纪的初叶已被画上了等号。《左传》襄公九年(前五六三年)知武子也说：“君子劳心，小人劳力，先王之制也。”后来孟

子说"劳心者治人,劳力者治于人"是"天下之通义",那是丝毫不足为异的(参看竹添光鸿《左氏会笺》第十四襄公九年条的笺注)。

从社会背景来说,"士"从固定的封建身分中获得解放,变成可以自由流动的四民之首,严格意义的知识分子才能出现于古代中国。所以"士"虽然是知识分子的一个最重要的历史来源,我们却不能把古代文献中所有的"士"都单纯地理解为知识分子,以历史断代而言,中国知识分子之形成一自觉的社会集团是在春秋战国之际才正式开始的。

(二)

上面的分析只是就知识分子最初出现在古代中国的客观历史条件有所说明。但知识分子之所以为知识分子却另有其更重要的主观方面的凭藉,所谓主观凭藉不但涉及他们的学术与思想,并且也包括他们的理想与抱负。这些主观条件的构成必须上溯至中国古代的特殊文化传统始能获得比较确切的解释。

中国古代文化的特色主要表现在礼乐传统上面,也可单以"礼"之一字概括之。孔子说:

> 殷因于夏礼,所损益可知也;周因于殷礼,所损益可知也;其或继周者,虽百世可知也。(《论语·为政》)

所以根据传统的史学观念,礼乐的传统历夏、商、周三代而一脉相承。严格地说,夏代的存在尚待考古发掘的更进一步的证实,虽则中国考古学家中已颇有人相信二里头为夏文化之说,但由于最近陕西周原甲骨文的新发现,至少孔子所谓"周因于殷礼"的历史断案已得到坚强支持。周人不但继承了殷人的贞卜传统,而且周文王也祭祀殷的祖先如成汤及文武帝乙。

礼乐传统至周代而极盛,故孔子又说:

> 周监于二代,郁郁乎文哉!吾从周。(《论语·八佾》)

周代贵族子弟大体上都受到礼、乐、射、御、书、数的所谓六艺教育;

不用说，其中尤以礼乐两项最为重要，周人当然也不能不依赖武力以巩固其统治。但他们毕竟具有高度的文化教养；在他们价值系统中，赤裸裸地“以力服人”是最不足取的。因此虽属征战之事也必须“文之以礼乐”，春秋时代晋文公“作三军，谋元帅”，赵衰建议说：

> 郤縠可。臣亟闻其言矣，说礼乐而敦诗书。诗书，义之府也；礼乐，德之则也；德义，利之本也。夏书曰：赋纳以言，明试以功，车服以庸，君其试之。(《左传》僖公二十七年)

晋文公便毫不迟疑地接纳了赵衰的意见，“使郤縠将中军”。在同一时代，我们还看到宋襄公“不重伤，不禽二毛，不鼓不成列”的例子，那更是在战阵之上讲究礼乐了。宋为殷后，宋襄公的可笑作法如果不是殷商故物，当然就是周代礼乐传统的畸形产品了。封建秩序中的“士”正是在这种特殊的文化背景之下陶冶出来的，《礼记·王制》云：

> 乐正崇四术，立四教，顺先王诗、书、礼、乐以造士，春秋教以礼、乐，冬夏教以诗、书。

《王制》成篇虽晚，所言亦过于整齐，但颇足以说明“士”的一般文化渊源。持以与上引郤縠“说礼乐而敦诗书”的情况相较，即可见礼乐诗书确是古代贵族(包括“士”在内)训练的共同基础。

但在春秋战国之前，礼乐是所谓官师政教合一的王官之学，个别的“士”并不能据之为私有的知识技能，也不能各就己见对礼乐传统加以发挥。章学诚所提出的“战国以前无私人著述”的论断便是针对着这种情况而发的。所以从学术思想史的观点言，严格意义的知识分子则是随着王官之学散为诸子百家而产生的。

春秋时代一方面是礼乐传统发展到了最成熟的阶段，另一方面则盛极而衰发生了“礼坏乐崩”的现象。当时的上层贵族有的已不甚熟悉那种日益繁缛的礼乐，有的则僭越而不遵守礼制。无论是属于哪一种情况，礼乐对于他们都已失去了实际的意义而流为虚伪的形式。当时对礼乐有真认识的人则只有向“士”这一阶层中去寻找。“士”在礼乐诗书方面的长期训练使他们自然地成为博文知礼的专家，孔子便是其中最伟大的一位，所以孔子早在青年时代便以知礼闻名，上层贵族如孟懿

子、南宫敬叔都曾向他学礼，而他的弟子之中也有不少是以相礼为职业的人。

这个士的阶层不但娴熟礼乐，而且也掌握了一切有关礼乐的古代典籍。周室东迁以后，典册流布四方，这是王官之学散为诸子百家的一大关键所在。从文化史与思想史的观点说，"士"阶层从封建身分中解放出来而正式成为文化传统的承担者，便正是在这一转变中完成的。孔子以"士"的身分而整理礼、乐、诗、书等经典并传授给他的弟子，尤其是具体地说明了王官之学流散天下的历史过程。关于这一点《庄子·天下》篇有一段总论最值得玩味。《天下》篇说：

> 古之人其备乎？配神明，醇天地，育万物，和天下，泽及百姓。明于本数，系于末度，六通四辟，小大精粗，其运无乎不在。其明而在数度者，旧法传世之史尚多有之。其在诗、书、礼、乐者，邹鲁之士、缙绅先生多能明之。……其数散于天下而设于中国者，百家之学时或称而道之。天下大乱，圣贤不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。犹百家众技也，皆有所长，时有所用。虽然，不该不偏，一曲之士也。……天下之人，各为其所欲焉以自为方。悲夫，百家往而不反，必不合矣。后世之学者，不幸不见天地之纯，古人之大体，道术将为天下裂。

《天下》篇的作者把王官之学散为百家概括为"道术将为天下裂"一语是极为生动的，后来《淮南子·俶真训》也说：

> 周室衰而王道废，儒、墨乃始列道而议，分徒而讼。

此处"列道而议"一语显然是从《天下》篇的"道术将为天下裂"蜕化出来的，这里就直接引出了古代文化史上所谓"突破"的问题。

(三)

最近十余年来，不少西方哲学家、社会学家和史学家都特别注意到古代文明发展过程中有一种"突破"的现象；有人称之为"哲学的突破"(philosophic breakthrough)，也有人称之为"超越的突破"(transcendent

breakthrough)。在公元前一千年之内(the first millenium B.C.)希腊、以色列、印度、中国这几个古老民族先后方式各异地经历了这种“突破”。所谓“突破”是指某一民族在文化发展到一定的阶段时对自身在宇宙中的位置与历史上的处境发生了一种系统性、超越性和批判性的反省;通过反省,思想的形态确立了,旧传统也改变了,整个文化终于进入了一个崭新的、更高的境地。

“哲学的突破”或“超越的突破”是和古代少数圣哲的名字分不开的;中国的孔子、墨子、老子,希腊的苏格拉底、柏拉图,以色列的先知,印度的释迦牟尼都是“突破”的关键人物。但作为古代文化发展中的一个必经阶段而言,“突破”却并不是少数圣哲无中生有地创造出来的。相反地,这些少数圣哲正由于把握到了文化发展的动脉才能有所“突破”。所以宋儒所说“天不生仲尼,万古如长夜”尚只点明了“突破”的一个方面。另一方面则是所谓“圣人应运而生”;“运”是指历史上的机运或缘会。必须会合此两面以观,“突破”在古代文化发展史上的意义才能充分地显现出来。

“突破”的名词虽起于西方近代的学术界,但这个观念则早已出现于中国思想史,前面所引庄子《天下》篇的“道术将为天下裂”一节便是发挥“突破”的观念;“破”与“裂”自然是可以互训的。由此可见,我们用“哲学的突破”或“超越的突破”之说来重释王官之学散为诸子百家这一历史过程,完全没有任何牵强附会的地方。其中唯一新颖之处即“突破”涵蕴了一个比较文化史的观点,不限于古代中国一地而已。从比较文化史的观点出发,西方学者有的认为中国的“突破”表现得“最不激烈”(“least radical”见 Talcott Parsons“The Intellectual: A Social Role Category,” in Philip Rieff, ed., *On Intellectuals*, New York: Doudleeay 1970),有的则说是“最为保守”(“most conservative,”见 Benjamin I. Schwartz, “Transcendence in Ancient China”, in Daedlus, Spring, 1975)。总之,他们都断定中国的“突破”在古代世界是属于最温和的一型,这一断定基本上是可以成立的,但其所以如此之故则仍有待于进一步的说明。

一切“突破”都发生在一定的历史文化传统之中,不是凭空而来的:希腊的“突破”以荷马史诗中的神话世界为背景,以色列的“突破”则起于《旧约》所透露的宗教远源。古代中国的“突破”当然也有它的独特的文化基础,那便是上文所说的礼乐传统。前面已经指出,春秋战国是所谓“礼坏乐崩”的时代;王官之学即在此崩坏的情势下散失到士阶层的

手中。这一演变,从比较文化史的观点说,也特别值得我们注视。近来讨论"突破"的学者已有人注意到"突破"与"崩坏"(breakdown)之间存在着某种关联。一般地说,历史上重大的"突破",往往都有一个"崩坏"的阶段为之先导(参看 Eric Weil, "What is a Breakthrough in History?" in Daedlus, Spring, 1975)。中国古代从"礼坏乐崩"到"列道而议"的历程便恰好为上述的一般观察提供了一个典型的例证。《天下》篇的作者论"道术将为天下裂"而溯源至"天下大乱,圣贤不明,道德不一",也正是要点出"突破"与"崩坏"之间的内在联系。古代中国的"崩坏"含有两个方面,一是社会秩序方面的,即前面所已讨论的"封建"制度的解体;一是文化秩序方面的,即是所谓"礼坏乐崩"。从思想史的角度说,古代中国的"哲学的突破"或"超越的突破"则是起于文化秩序的"崩坏",换句话说,也就是对于"礼坏乐崩"的一种直接或间接的反应。儒、墨、道三家的中心理论都可以证明这一点。

儒家在诸子百家中兴起最先,因此与礼乐传统的关系也最为密切而直接。这就是《天下》篇所谓"其在诗书礼乐者,邹、鲁之士,缙绅先生多能明之"。孔子一生尊重三代相传的礼乐,自称"述而不作",但另一方面却又极不满当时礼乐之流为僵死的形式而不复有内在的生命。所以他慨叹道:

> 礼云、礼云!玉帛云乎哉!乐云、乐云!钟鼓云乎哉!(《论语·阳货》)

孔子的思想具有十分丰富的内容,自未可一言以概其全,但是从基本方向上看,孔子显然是要为礼乐寻求一个新的精神基础:

> 林放问礼之本。子曰:大哉问。礼,与其奢也,宁俭;丧,与其易也,宁戚。(同上《八佾》)

礼只是一种象征,它的"本"则深藏在人的内心感应之中;离开了这个"本",礼便失去其象征的意义了。他又说:

> 人而不仁,如礼何?人而不仁,如乐何?(同上《八佾》)

“仁”是孔子思想的核心，他终于在这里找到了礼乐的内在根据。礼乐是孔子思想中的传统部分，“仁”则是其创新部分。以发生的历程而言，后者正是突破前者而来。但孔子以“仁”来重新解释礼乐，礼乐的涵义遂为之焕然一新，非复三代相传之旧物了。孔子以后，儒家对仁与礼两方面都分别有所发展，孟子的主要贡献偏在仁的方面，荀子则偏在礼的方面。总之，我们可以断言，离开了古代的礼乐传统，儒家中心思想的发生与发展都将是无从索解的。

墨家的“突破”也和古代的礼乐传统有密切的关系。墨子曾受儒者之业，熟习诗、书、礼、乐（见《淮南子·主术训》及《要略》）。但是他对礼乐传统的反应却与孔子截然不同。他并不以承继这个传统自许，相反地，他自觉“其道不与先王同，毁古之礼乐”（《庄子·天下》篇语）。《墨子》一书中对儒家的攻击，主要也是对礼乐的攻击。所以墨子对礼乐传统的“突破”远比孔子为激烈，但从另一方面看，墨家却又远比儒家为保守。孔子的“仁”是一个全新的观念，是在古代中国思想史上一个最大的突破。颜渊问“仁”，孔子说：

> 克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉？（《论语·颜渊》）

子产虽已早倡“天道远，人道迩”之说，但是直到“为仁由己”的观念出现之后，以仁为中心的思想系统才正式建立了起来。墨子则不然；他的“兼爱”论不立足于“人道”，而立足于“天志”，也就是古代的天道思想。故儒、墨两家的中心学说虽同为针对礼乐传统而发，但两者突破的方式却颇不一致。儒家继承了礼乐传统而同时企图从内部改造这个传统，赋予礼乐以崭新的哲学涵义——仁，墨者对礼乐持否定的态度，但他们所开辟的新的精神境界——兼爱——则建立在原始宗教的基础之上，这是比礼乐更古老的传统。儒、墨的对照是极其显著的。

最后我们要略谈一谈道家的“突破”。我们所谓道家，基本上是指《老子》和《庄子》这两部书所代表的思想。以我们今天的历史知识而言，这两部道家著作成书颇晚，远在儒、墨出现之后。因此其中所表现的批判锋芒不但针对了礼乐传统，而且还逼向儒家的中心理论。《老子》云：

故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者忠信之薄而乱之首。

此处道德两字是道家的中心观念，仁义则代表儒家的基本理论。以实际的历史进程言，《老子》此章所说可谓适得其反：儒家仁义之说乃突破礼乐传统而出，道家的道德观念则起于仁义之说既兴之后。但是从《老子》"道法自然"的观点说，文化是自然的堕落，因此这一个发展遂被看成一逐步倒退的过程。《老子》这一段话必须与《庄子·大宗师》篇中论颜回"坐忘"的寓言合参。颜回先忘去仁义的观念，再忘去礼乐的观念，最后且"堕体黜聪，离形去知"，始能达到与"道"(《大通》)合一的最高境界。《庄子》说的是个人"得道"的历程，与《老子》论社会"失道"恰成一往一复。个人要把握住道家之"道"，第一步是超越仁义的观念，第二步是超越礼乐的观念，第三步则是超越随文化而来的一切观念。如此层层上翻，最后便接触到那个"先天地生"的原始道体。荀子虽然批评庄子"蔽于天而不知人"，但庄子的"天"与墨子的"天志"不同，它并不乞灵于比礼乐传统更为古老的原始宗教意识。相反地，庄子思想中的"天"是一个形而上学的新观念；从道家的观点说，它是比儒家的仁义世界更高一层的领域，所以在《大宗师》篇中，庄子特别假孔子之口提出"游方之内"与"游方之外"的分别，而严格地把儒家划入"游方之内"。

我们对儒、墨、道三家持说的背景略加分疏，便可看到中国古代的"哲学的突破"与"礼坏乐崩"正是一事之两面。上述三家的"突破"方式虽然各异，但脱胎于礼乐传统则并无不同。其余后起诸家也无不直接间接地从礼乐传统中发展出来，用刘歆的话说，"合其要归，亦六经之支与流裔"(《汉书·艺文志》引)。所以"九流出于王官"和"道术将为天下裂"同样足以说明中国古代"哲学的突破"的特殊性格。诸家的"突破"之间虽有激烈与温和的异趋，但整个地说终不出礼乐传统的笼罩。《天下》篇说墨子"毁古之礼乐"，其实也只限于周末那种过度形式化的繁文缛节，而不是三代礼乐之全部。《淮南子》说：

墨子学儒者之业，受孔子之术，以为其礼烦扰而不说，厚葬靡财而贫民，(久)服伤生而害事，故背周道而用夏政。(《要略》)

这个说法是有根据的。墨子谓儒者公孟曰：

且子法周而未法夏也，子之古非古也。(《墨子·公孟》)

可见墨子不过是要以夏礼来代替周礼而已，道家对文化采否定的态度，故视礼乐为人类堕落的产品。但是他们的“突破”之道是另外开辟一个“方外”的世界，而不去触动那个“方内”的世界。他们深知，文化一经出现便不会自动地消失的了。《老子》有“和其光，同其尘”之论，《天下》篇也说庄子“不谴是非，以与世俗处”。这是道家不与“尘俗”决裂的明证。因此尽管道家在批判现实礼乐方面比儒、墨两家表现得都要激烈而彻底，但是在一个更高的思想层次上，他们依然肯定礼乐的意义。像《大宗师》中的孟子反、子琴张两人不肯“愦愦然为世俗之礼”，但他们哀友人子桑户之丧，“临尸而歌”，仍自以为得“礼意”。这里我们看到道家“突破”的内在限制。

在诸家的“突破”之中，儒家自然是最温和平正的一支。儒家一方面承继了礼乐传统，整理了古代经典；另一方面又在承继与整理之际将一种新的精神贯注于旧传统之中。这种寓开来于继往的“突破”途径正合乎孔子所谓“周因于殷礼，其所损益可知”那种特殊的变革方式。《诗经·大雅·文王》所言“周虽旧邦，其命维新”和近代西方学者所说中国史是“在传统中变迁”(Change Within Tradition)都可以借以说明儒家“突破”的基本性格。儒家之终于成为中国的主流思想决不是偶然的。韦伯(Max Weber)曾指出，东方的知识阶层如中国的儒家或印度的婆罗门派往往对流行的官方宗教采取一种不即不离的态度：或置之不问或在哲学上重新加以解说，但并不断然与之决裂(见 The Sociology of Religion, translated by Ephraim Fischoff, Beacon Press, Boston, 1968, p.121)。以儒、墨、道三家与当时的礼乐传统之间的关系而言，儒家可以说是赋予礼乐以哲学的新解，道家追求一个超越礼乐的境界，但墨家则不免与礼乐发生正面冲突。秦汉以后，儒、道两派各有发展，而墨家一流终于衰竭。其所以如此之故是值得我们细细参究的。

(四)

自“道术将为天下裂”以后，古代礼乐传统辗转流散于士阶层之手，于是知识分子主观方面的构成条件便具备了。孔子说：

天下有道，则礼乐征伐自天子出；天下无道，则礼乐征伐自诸侯出。……天下有道，则庶人不议。（《论语·季氏》）

孔子这一段话显然是观察古史发展所获得的结论，孔子虽然向往“天下有道”的局面，但他当然更了解他所处的正是一个典型的“天下无道”的时代。以礼乐而论，不但不复出自天子，并且也已不再出自诸侯或大夫。事实上，天下无道则庶人议，自“哲学的突破”以来，礼乐已出自诸子百家了。这便是章学诚所谓“官守失传……诸子纷纷则已言道……皆自以为至极，而思以其道易天下者也”（《文史通义·原道》中）。

我们可以说，中国知识分子从最初出现在历史舞台那一刹那起便与所谓“道”分不开，尽管“道”在各家思想中具有不同的涵义。“哲学的突破”以前，士固定在封建关系之中而各有职事：他们并没有一个更高的精神凭藉可恃以批评政治社会、抗礼王侯。但“突破”以后，士已发展了这种精神凭藉，即所谓“道”。孔子曾毫不迟疑地指出“士”是“道”的承担者：

士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也。（《论语·里仁》）

士而怀居，不足以为士矣。（同上《宪问》）

他的弟子曾参更把对“士”的道德要求提升到从所未有的高度：

士不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？（同上《泰伯》）

孔门师弟用“突破”以后的眼光来重新为“士”下定义，最可以使我们看出士阶层所发生的变化之大。此时“士”的特性已显然不在其客观的社会身分，而在其以“道”自任的精神。《说文解字》“士，事也”的定义仅适用于“封建”秩序下各有固定职事的“士”，但已不足以尽“突破”后的新士的底蕴。“士”在社会性格方面所发生的基本变化最可以从孟子下面这一段对话中窥见：

王子垫问曰：士何事？孟子曰：尚志。曰：何谓尚志？曰：仁义而已矣。（《孟子·尽心》上）

王子垫需要问"士何事",这就显示"士"的功能已与前大异,而且新的士风尚在形成之中。孟子答语则是发挥孔子"士志于道"之说,因为仁义恰是儒家之"道"的主要内涵。由此可见"突破"以后的士不但已摆脱了"封建"身分的羁绊,并且其心灵也获得了空前的大解放。他们已能够超越个人的工作岗位(职事)和生活条件的限制而以整个文化秩序为关怀的对象了。所以孟子又说:

> 无恒产而有恒心者,惟士为能。若民,则无恒产因无恒心。(《孟子·梁惠王》上)

现代社会学家曾指出:知识分子不属于任何一个特定的经济阶级,因此他才能坚持其"思想上的信念"("intellectual convictions")。而一般人则往往跳不出个人的阶级背景的限定。这个说法正是孟子"恒心"论的现代翻版。孔子所谓"士而怀居"或"耻恶衣恶食"便不足为"士",也是指着这种知识分子的情操而言的。所以刘向《说苑》重新给"士"下定义云:

> 辨然(否)、通古今之道,谓之士。(《俏文》)

这才抓住了"突破"以后的"士"的基本特征,也就是现代人所称的知识分子了。当然,孔、孟以至刘向关于"士"的界说都只能当作"理想典型"(ideal type)来看待。事实上真能合乎这种标准的士终属少数。但是从诸子百家竞起,各"思以其道易天下"的情形来看,这些少数的士无疑在当时的历史潮流中是处于主导的地位的,他们正是汤因比(Arnold Toynbee)所谓的"创造少数"(creative minority)。

春秋战国之际,以"道"自任的知识分子出现以后,首先便面临着如何对待政治权威的问题。这个问题牵涉到两个方面:从各国君主一方面说,他们在"礼坏乐崩"的局面之下需要有一套渊源于礼乐传统的意识形态来加强权力的合法基础。从知识分子一方面说,道统与政统已分,而他们正是道的承担者,因此握有比政治领袖更高的权威——道的权威。《淮南子·修务训》云:

> 世俗之人多尊古而贱今,故为道者必托之于神农、黄帝,而后

能入说。乱世暗主,高远其所从来,因而贵之。

这段话虽是从批判的角度出发,却恰好把两面的情况都说明了。但是必须指出,道统与政统有相互依存的一面,也有紧张和冲突的一面,这不仅古代中国为然;其他经验了"哲学的突破"的古文化都遭遇过同样的问题。以色列的先知、伊斯兰的教长(Clama)以及基督教的教宗无不与世俗的王权之间发生过程度不等的磨擦。不过由于中国文化传统不同,"突破"并没有带来天上王国与人间王国的清楚分野,耶稣与恺撒之间也始终无法划明权责。故中国道统与政统之间的复杂关系也是别具一格的。

中国的道统包涵了宗教的成分,但并不是一般意义上所谓的宗教;它不具备有形式的组织。以"官师治教分"(章学诚语)的情况而言,它和西方文化中政教分立的状态未尝没有可以比拟之处。然而西方"国家"(state)与教会(church)对峙的局面则从来不曾在中国史上出现过。(佛教传入之后,沙门不致敬王者尚不能为东晋南朝的帝王所容,其他更不用说了。)不但如此,中国古代知识分子是从"封建"秩序中的"士"阶层蜕化出来的,他们也不能象西方专司神职的教士那样不理俗务。在这种情形下,道统与政统之间要想维持一种微妙的均衡便十分困难,一切都只有靠个人的判断了。孟子说:

古之贤王好善而忘势,古之贤士何独不然?乐其道而忘人之势,故王公不致敬尽礼,则不得亟见之。见且由不得亟,而况得而臣之乎?(《孟子·尽心》上)

孟子在这里正式提出了"道"与"势"(即政统)的关系的问题,而且很明显地是把"道"放在"势"之上,但是他对于怎样使道与势的关系达到一种恰如其分的境地却没有具体的说明,因此唯有期之"贤王"与"贤士"双方的自觉努力。

依照当时的一般观念,士和君主的关系可分为三类,即师、友、与臣。《孟子》引费惠公之言曰:

吾于子思,则师之矣;吾于颜般,则友之矣;王顺、长息,则事我者也。(《万章》下)

足为明证。又《战国策》记郭隗答燕昭王语云：

> 帝者与师处，王者与友处，霸者与臣处，亡国与役处。（《燕策》）

郭隗所说的是君主择士的标准。除最后一类可以不论外，师、友、臣三项正与《孟子》若合符节。大概当时君主对少数知识分子的前辈领袖是以师礼事之，其次平辈而声誉卓著的以友处之，至于一般有学问知识的人则用之为臣。这种分别在战国史上是到处都可以得到印证的。例如当时君主礼贤之最著者有魏文侯（前四四六——前三九五年）和鲁缪公（前四一五——前三八三年）。魏文侯对卜子夏、田子方、段干木三人皆师之，对吴起、李克、乐羊、西门豹、屈侯鲋五人则皆臣之（见《史记·魏世家》）。可见魏文侯的朝廷中确有师与臣两类知识分子。鲁缪公欲以子思为友，子思不悦，坚持居于师位（《孟子·万章》下）。这一事实则说明师与友的分别在当时是看得很严重的。

现在我们要追问，何以在君主与知识分子之间会发生这种师、友、臣的等级划分？其中最重要的原因之一是"道"需要具备某种架构以与"势"相抗衡。道统是没有组织的，"道"的尊严完全要靠它的承担者——士——本身来彰显。因此，士是否能以道自任最后必然要归结到他和政统的代表者——君主——之间是否能保持一种适当的个人关系。首先，我们都知道，在理论上，知识分子与君主之间的结合只能建立在"道"的共同基础上面。所以孔子说：

> 天下有道则见，无道则隐。（《论语·泰伯》）

孟子也说：

> 天下有道，以道殉身；天下无道，以身殉道。（《孟子·尽心》上）

中国"士"代表"道"和西方教士代表上帝在精神上确有其相通之处。"道"与上帝都不可见，但西方上帝的尊严可以通过教会制度而树立起来，中国的"道"则自始即是悬在空中的。以道自任的知识分子只有尽量守住个人的人格尊严才能抗礼王侯，子思必欲与鲁缪公正师弟

之谊，其故即在于此。曾子也说：

> 晋楚之富，不可及也；彼以其富，我以吾仁；彼以其爵，我以吾义，吾何慊乎哉！（《孟子·公孙丑》下）

政统与道统显然成为两个相涉而又分立的系统。以政统言，王侯是主体；以道统言，则师儒是主体。后来“德”与“位”相待而成的观念即由此而起。孟子说得最清楚：

> 以位，则子君也，我臣也，何敢与君友也；以德，则子事我者也，奚可以与我友。（同上《万章》下）

但若真要使“天下有道”，“德”与“位”则必须互相配合，不可或缺。所以《中庸》说：

> 虽有其位，苟无其德，不敢作礼乐焉，虽有其德，苟无其位，亦不敢作礼乐焉。

为了使“德”与“位”旗鼓相当，知识分子便不能不“自高”、“自贵”以尊显其“道”，即所谓“不自高，人将下吾；不自贵，人将贱吾”也（《孔丛子·居卫》篇）。

自“哲学的突破”以来，知识分子即产生一种身分的自觉，于出处辞受之际十分注意。《孟子》一书讨论这一方面的记载尤其详细，足见公元前四世纪正是道统与政统相抗衡的高潮时代。景丑氏以“君命召，不俟驾”的古礼责备孟子对齐王不敬，孟子则答以“将大有为之君，必有所不召之臣，欲有谋焉，则就之”。并说：“今天下地醜德齐，莫能相尚，无他，好臣其所教，而不好臣其所受教。”（《公孙丑》下）这显然是要用“突破”后的新士礼代替“封建”秩序下的旧礼。士与王侯在政统中可以是君臣关系，但在道统中则这种关系必须颠倒过来而成为师弟。依孟子之说，政统中有王、侯、卿、大夫等“爵”的等级，道统中也有“齿”与“德”的高下之别，师、友、臣的分辨便相应而产生了。於陵子仲（即陈仲）“上不臣于王，中不索交诸侯”（《战国策·齐策》），尤可证此中分寸之所在。荀子以“大儒”相当于天子、三公，“小儒”相当于诸侯、大夫、士，也是同

一意识的反映(《荀子·儒效》篇)。

知识分子代表道统的观念至少自公元前四世纪以来已渐渐取得了政统方面的承认。在互相争霸的形势之下,各国君主都尽量争取具有声望的知识界领袖,以增强自身的政治号召力。《史记·魏世家》载:

> 文侯受子夏经艺,客段干木,过其闾,未尝不轼也。秦尝欲伐魏,或曰:魏君贤人是礼,国人称仁,上下和合,未可图也。文侯由此得誉于诸侯。

足见魏文侯尊礼有道之士在当时确发挥了实际的政治效果。《淮南子·修务训》更引魏文侯语曰:

> 段干木不趋势利,怀君子之道,隐处穷巷,声施千里。寡人敢勿轼乎?段干木光于德,寡人光于势;段干木富于义,寡人富于财。势不若德尊,财不若义高。(按:《史记·魏世家》正义引皇甫谧《高士传》与此略同,唯光字均作先字。)

这似乎表示魏文侯已接受了道尊于势的观念。纵使这种材料曾经后人润饰,不尽可信,但仍足显示战国君主至少在理论上已不能不承认以"道"辅"势"的原则。这一点还有不少其他记载可以参证。齐宣王说:

> 我欲中国而授孟子室,养弟子以万钟,使诸大夫,国人皆有所矜式。(《孟子·公孙丑》上)

《史记》明言孟子"道既通,游事齐宣王,宣王不能用"(《孟子荀卿列传》)。虽不用其道而仍欲尊其人,这正是因为齐宣公深切地了解到"道"在政治上自有其无比的号召力。但最能够说明其时"道"与"势"的关系者则无过于齐国稷下学之兴起。《史记·田敬仲完世家》云:

> 宣王喜文学游说之士,自如驺衍、淳于髡、田骈、接予、慎到、环渊之徒七十六人,皆赐列第为上大夫,不治而议论。是以齐稷下学士复盛,且数百千人。

稷下学有两个特点最值得注意：第一是君主待知识界领袖以师友之礼；第二是这些知识界领袖的专职即是各持其道以批评故事。

上引《史记》文中“上大夫”是“列大夫”之误（见《孟子荀卿列传》）。“列”是“比”义，即比爵大夫。换句话说，这些稷下先生并不是齐王廷的臣僚。所以田骈虽名列稷下，受政府奉养，但仍然自居为“不宦”（见《战国策·齐策》）。“先生”也是齐王对他们的一种尊称，表示以师礼相待之意。齐襄王时荀卿在稷下号称“最为老师”即可为证（《史记·孟子荀卿列传》语）。稷下先生不但在齐国特受崇敬，其他各国君主也多争以师礼事之。最著名的如邹衍，据《史记》所载：

> 是以驺子重于齐。适梁，惠王郊迎，执宾主之礼。适赵，平原君侧行撇席。如燕，昭王拥彗先驱，请列弟子之座而受业，筑碣石宫，身亲往师之。（《孟子荀卿列传》）

稷下、碣石这一类学宫的建立是魏文侯、鲁缪公礼贤以来“道”、“势”关系的形式化与制度化，其历史的意义是十分重大的。

稷下先生的“不治而议论”也足以说明“道”、“势”关系的新发展。“不治”表示他们“无官守”，即不在官僚系统之内；易言之，即不是君主的臣下而是“师”或“友”。“议论”则是今天所谓的批评。《左传》“郑人游于乡校，以论执政”之“论”（襄公三十一年）、《论语》“庶人不议”及《孟子》“处士横议”之“议”（《滕文公》下），都是很明显的例证。“士”有议论的传统自周代已然，所以《左传》有“士传言”（襄公十四年）之语。但是把知识分子和批评完全等同起来，并由官方正式加以承认，则始自稷下。更重要的，这些知识分子都是以自己所持之“道”来批评时政的，因此《淮南子》才说儒、墨“裂道而议”。另一方面，刘向《新序》说“稷下先生喜议政事”（《杂志第二》），《盐铁论》则说他们“不任职而论国事”（《论儒》）。这便证明稷下先生的批评确是专以“政事”、“国事”为对象的。我们知道公元前四世纪以来各国君主都争用纵横法术之士以求富国强兵。这当然也是知识分子获得普遍重视的一大原因，但是这个原因却完全不能用来解释稷下先生“不治而议论”的盛况。这些稷下先生既“不任职”，自不可能在富国强兵方面发生任何直接的作用。事实上，他们都是因为号称代表了某种“道”才受到君主的师礼待遇的。孟子言必仁义固不待言，其余我们所知的稷下先生如彭蒙、宋钘、尹文、慎到、田

骈等也都是各学派的宗师。他们正是《庄子·天下》篇和《淮南子·俶真训》所说的"裂道而议"的人物。晚期的稷下先生如荀卿、邹衍也依然是以"道"起家的。以邹衍而论,他观阴阳消息,论五德终始,提倡一种新的"天道"。因此当时有"谈天衍"之号。这种"道"显然与富强无关。从比较宗教学的观点看,战国君主的"尊师重道"主要只说明一个问题,即政统需要道统的支持,以证明它不是单纯地建立在暴力的基础之上。更重要地,在公元前四世纪至前三世纪这个历史阶段中,几个主要国家如齐、秦、魏(梁)、赵、燕等都有统一天下的雄图。它们当然更需要在武力之外另发展一套精神的力量了。梁襄王和孟子关于"天下恶乎定"(《梁惠王》上)的一番讨论便透露出此中的消息。但由于当时的政统和道统都没有"定于一",所以不但各国君主争礼不同学派的领袖,而诸子百家也莫不竞售其"道"以期获得"正统"的地位。

司马谈说:"夫阴阳、儒、墨、名、法、道德,此务为治者也。"(《史记·太史公自序》)这是一句很有根据的论断,必须从当时"道"与"势"之间的微妙关系中去了解。儒、墨、道、法四家直接系乎治道,固不待论。名家与阴阳家则代表早期逻辑与宇宙论方面的思想,何以也与治道有关?荀子明明批评名家"辩而无用,多事而寡功,不可以为治纲纪"(《荀子·非十二子》)。司马迁也说阴阳家"闳大不经"(《史记·孟子荀卿列传》)。今此二家著述多散佚,我们已无法回答这个问题。但可以肯定的则是他们确都曾努力把自己的"道"和"治天下"联系起来。所以邹衍的学说"要其归,必止乎仁义节俭,君臣上下六亲之施"(同上)。公孙龙自称"少学先生之道,而明仁义之行,合同异,离坚白,然不然,可不可"(《庄子·秋水》篇引)。刘向《别录》也记名家"论坚白异同,以为可以治天下"(《汉书·艺文志》注引)。无论名家与阴阳家是否真有助于"治天下",他们如此宣说却透露出当时知识界的一种动态,即"道"的一方面也同样有迁就"势"、配合"势"的情况。孟子坚持不应"枉道而从彼'势'"(《孟子·滕文公》下),便是针对这种历史背景而发的。

(五)

上文对"哲学的突破"以后知识分子在"道"、"势"之间之处境作了一番初步的分析。从这个分析中,我们不难看出中国传统知识分子的若干基本特征都已在此时露其端倪。第一,在理论上,知识分子的主要

构成条件已不在其属于一特殊的社会阶级,如"封建"秩序下的"士",而在其所代表的具有普遍性的"道"。孟子所谓"无恒产而有恒心者,唯士为能",其根据即在于此。第二,中国的"道"源于古代的礼乐传统;这基本上是一个安排人间秩序的文化传统。其中虽然也含有宗教的意义,但它与其他古代民族的宗教性的"道统"截然不同。因此中国古代知识分子一开始就管的是恺撒的事;后世所谓"以天下为己任"、"天下兴亡,匹夫有责"等等观念都是从这里滥觞出来的。第三,知识分子不但代表"道",而且相信"道"比"势"更尊。所以根据"道"的标准来批评政治、社会从此便成为中国知识分子的分内之事。由稷下先生"不治而议论"的事观之,知识分子这种"言责"早在公元前四世纪时即已为官方所承认。第四,但是由于"道"缺乏具体的形式,知识分子只有通过个人的自爱、自重才能尊显他们所代表的"道"。此外便别无可靠的保证。中国知识分子自始即注重个人的内心修养,这是主要的原因之一。他们不但在出处辞受之际丝毫轻忽不得,即使向当政者建言也必须掌握住一定的分寸。清初黄宗羲送万季野北行诗:"不放河汾声价倒,太平有策莫轻题",便是这个传统的实际表现。

以上是把中国古代知识分子当作一种典型(ideal type)来观察而获得的四点概括。中国传统知识分子的特征当然不尽于此,不过这几点确是最重要、最基本的。但是作为一个史学工作者,我的目的不是要美化中国知识分子的历史形象,更不是说中国历史上的个别知识分子都合乎这种典型。事实上,正由于中国的"道"缺乏有形的约束力,一切都要靠个人的自觉努力,因此即使在高级知识分子群中也有许多人守不住"道"的基本防线。孟子已斥公孙衍、张仪为"以顺为正,妾妇之道"(《孟子·滕文公》上)。荀子更对当时许多"仕士"和"处士"的丑行毫不保留地予以暴露(《荀子·非十二子》)。至于散在贵族私门的那些大量的"食客",自然越发经不起典型标准的衡量了。但是现代史学家的任务也同样不是谴责历史上的人物。最重要的是怎样去说明这种历史现象。因此我们便必须回到社会史的领域去寻找线索。

古代知识分子从"封建"身分中解放出来之后,虽然在精神上能骋驰于自由的王国,在现实生活上却反而失去了基本的保障,不像以前的"士"大体上都是"有职之人",极少有失位之事。战国时代的知识分子号称"游士"固与周游列国有关,但也未尝不是因为他们没有固定的经济基础之故。苏家的人对苏秦说:

周人之俗,治产业,力工商,逐什二以为务。今子释本而事口舌,困不亦宜乎!(《史记·苏秦列传》)

此时知识分子已成为"四民之首"。其余三民都各有本业,唯独"士"的凭借是他的知识和技能,不能不靠"口舌"来谋生。这在当时知识分子大量涌现而竞争激烈的时代是十分不容易的事。李斯将西入秦游说,辞其师荀卿曰:

斯闻得时无怠,今万乘方争时,游者主事。今秦王欲吞天下,称帝而治,此布衣驰骛之时而游说者之秋也。……诟莫大于卑贱,而悲莫甚于穷困。久处卑贱之位,困苦之地,非世而恶利,自托于无为,此非士之情也。(《史记·李斯列传》)

李斯的话其实说得很沉痛,足以说明一般知识分子在现实生活中所承受的巨大压力。从社会来源说,战国知识分子不出没落贵族和下层庶民两大范畴,但他们几乎都已贫穷到"无以为衣食"的境地。历史上的例子很多,都可为李斯的话作注脚。在这种情况之下,要求所有的知识分子都保持以道自重的节操是不可能的。孟子所谓"无恒产而有恒心",事实上只能期之于极少数突出之"士",因此但有"典型"的意义,而无普遍的意义。这不仅中国古代知识分子为然,古今中外亦莫不皆然。不过在中国的"道"缺乏形式约束的特殊状态之下,"枉道而从势"或"曲学以阿世"更为方便罢了。

在结束本文之前,我们必须稍稍讨论一下秦汉统一在"道"与"势"的关系方面所发生的影响。如上面所指陈,先秦时期的一般知识分子,都游于各国王侯之门,上者猎取卿相,下者亦可获得衣食;而知识界领袖如稷下先生之流则更受到君主的特殊礼遇。但是这种情况之所以出现则有其特定的历史条件,即列国间的激烈竞争。在争霸的迫切要求下,各国君主不但需要种种知识与技能,而且更需要"道"的支持。及至秦汉统一,政治形势为之大变,四方游走的知识分子显然成为一股离心的社会力量,而不利于统一。大一统的政权也同样不能容忍众"道"纷然杂陈的局面。因为众论纷纭不免破坏人民对统一的政治权威在精神上的向心力。所以秦国在霸局既定之后即下"逐客"之令,要把来自各地的游士都驱逐出境,而统一天下之后则更进一步要以"势"来统一

“道”。李斯请禁私学的奏议说：

> 古者天下散乱，莫能相一，是以诸侯并作，语皆道古以害今，饰虚言以乱实，人善其所私学，以非上所建立。今皇帝并有天下，别白黑而定一尊；而私学而相与非法教之制，闻令下，则各以其私学议之，入则心非，出则巷议，非主以为名，异趣以为高，率群下以造谤。如此不禁，则主势降乎上，党与成乎下，禁之便。（《史记·李斯列传》）

这一篇奏议古今熟诵，但是很少人了解它是系于先秦以来“道”、“势”消长的关键性的文字。法家不师古，历史文化传统对他们而言是没有真实意义的。故他们即以今王之“法教”为“道”之所在。换句话说“道”是从“势”中派生出来的。奏文中所言“道古以害今”、“各以其学议之”，都是指秦廷博士而言的。博士虽起于六国之末，但其详已不可考。我们所知的博士制度则是秦代所创建而汉人因之。司马彪《续汉书百官志》“博士”条本注云：

> 掌教弟子，国有疑事，掌承问对。（《百官》二）

“掌承问对”即是稷下先生的“不治而议论”，所以“人闻令下，则各以其学议之”，可见博士仍继承了先秦知识分子批评政治的传统，《水经注》“淄水”条注云：

> 汉以叔孙通为博士，号稷嗣君。《史记音义》曰：欲以继踪齐稷下之风矣。（《永乐大典》本卷十一）

可见博士与稷下先生确有制度史上的渊源，但以政治功能而论，二者却大不相同：稷下先生“不治”、“不宦”，俨然与君主为师友；博士则已正式成为臣僚，不复能恃“道”与帝王的“势”抗礼了。尽管如此，博士承自稷下的议政之风，仍不能见容于大一统的政权，“势”长“道”消的情形于此可见一端。汉代自武帝以后独尊儒术，孔子之“道”至少在表面上已成为正统。这可以说是汉比秦高明之处。但是和先秦时代相较，“道”在汉代的地位则已远不足与“势”相颉颃。班固《典引》

云：

> 天乃归功元首，将授汉刘，俾其承三季之荒末。……故先命玄圣，使缀学立制。宏亮洪业，表相祖宗。……虽皋、夔、衡、旦，密勿之辅，比兹褊矣！（《文选》卷四十八）

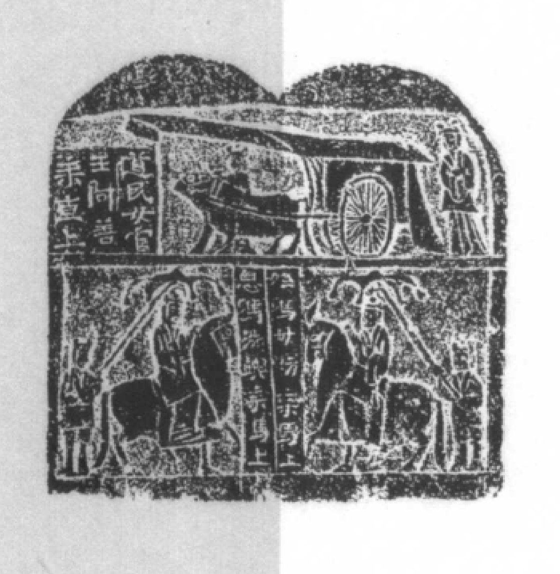
这里的"玄圣立制"自是指孔子为汉立法那一套说法而言。但孔子的地位仅相当于皋、夔、衡、旦之类的帝王辅弼，是汉臣而不是帝师。这与先秦儒者谓"夫子贤于尧、舜"（《孟子·公孙丑》上）或"孔子当圣王"、"为天子"（《墨子·公孟》篇），相去真不可以道里计了。清代的雍正说："使孔、孟当日得位行道，惟自尽其臣子之常经，岂有韦布儒生要自做皇帝之理?"（《大义觉迷录》卷二）从汉到清，政统给道统所正式规定的位置大体上就是如此，虽则这种片面的定位并未获得道统方面的承认。

大一统的"势"既不肯自屈于"道"，当然也不能容忍知识分子的气焰过分高涨。所以随着秦汉统一帝国的建立，游士的时代便进入了结束的阶段。最近出土的《云梦秦简》中有"游士律"一项是有关古代知识分子的最重要的新史料。现在我们已确知在秦代统一的前夕，秦国不但对外来的游士严加控制，而且也严禁本国的知识分子外游。商鞅教秦孝公"禁游宦之民"（《韩非子·和氏》篇）的法令竟完全获得了证实。汉初因采用了部分的"封建"制，游士曾一度恢复了他们旧日的活跃。但汉代也同样不能允许知识分子无限度的自由流动，武帝元朔二年（前一二八年）下"推恩诏"削藩以后，游士终与诸独立王国同归于尽。桑弘羊说得最明白：

> 日者淮南、衡山修文学，招四方游士。山东儒、墨咸聚于江、淮之间，讲议集论，著数十篇。然卒于背义不臣，谋叛逆，诛及宗族。（《盐铁论·晁错》篇）

从此以后，中国知识分子便进入了一个新的历史阶段，游士时代已一去不复返了。

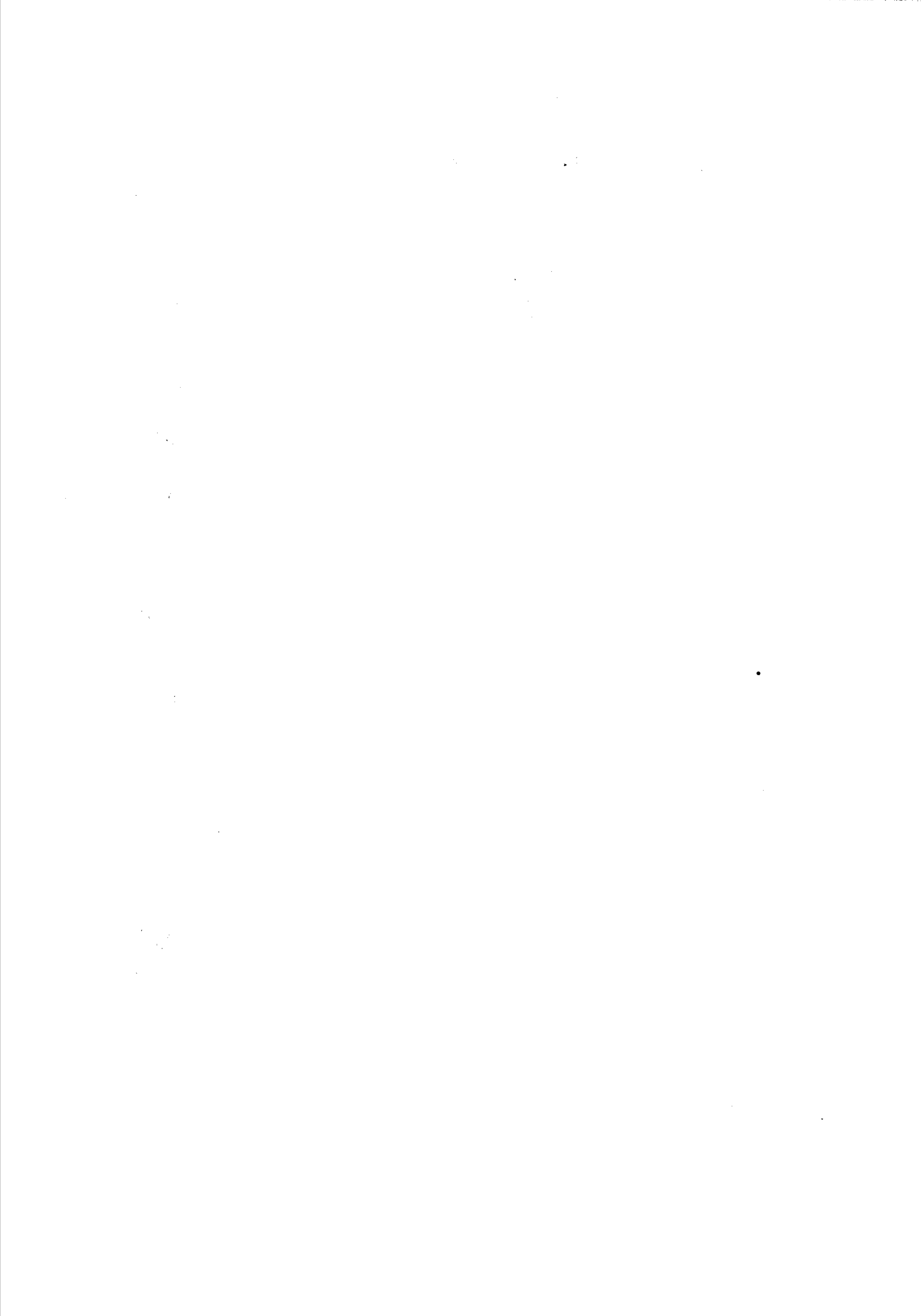






三、中国知识分子的古代传统

——兼论『俳优』与『修身』



三、中国知识分子的古代传统

——兼论"俳优"与"修身"

近几十年来,西方学者,特别是社会学家和史学家,讨论知识分子问题的兴趣甚为浓厚,意见尤其纷歧。大体上说,我们可以分辨出两种看法:早期的讨论比较强调知识分子的现代性格,即知识分子因为不成其为一固定的社会阶级或团体,而发展出一种自由批判的精神。最近十余年来,关于西方知识分子的讨论渐渐转移到历史的渊源方面,因此有的人强调知识分子所代表的"传统"问题。这就与宗教发生了直接联系。从这个观点说,知识分子批评现实,主要是因为现实不合于他们所维护的一些基本价值。古代的基督教既代表一种价值系统,当然也成为社会批判的根据了。照这种说法,知识分子的后面总是有一个"神圣的"(Sacred)传统的。现代知识分子虽已与中古的宗教分离了,但就其所关切者是最终极的价值而言,他们仍可以说是代表了一种"神圣的"传统。据前一种看法,知识分子主要是以自由人的身分来批判一切的;据后一种看法,则知识分子的批判性来自他们所代表的神圣传统——相当于中国所谓的"道"。

西方关于知识分子问题的讨论,一时还不可能获得完全一致的结论,甚至如何给知识分子下定义,也不免家异其说。以上两种看法其实只是着眼点的不同,并不必然互不相容。但由此可见问题本身的复杂性;想把知识分子截然划分为传统型与现代型是一件很困难的事情。如果再进而论中西知识分子型态的异同,其困难自然更多。不可否认,中国知识分子自有其特殊的性格,但是这种特殊性基本上是来自中国文化的传统。若仅以型态而论,则中西知识分子之间也未尝没有大体相同之处。例如西方近代知识分子在社会身分和思想上都以"自由流动"显其特色,我们在战国所谓"游士"的身上也找得出这种痕迹。但中国古代的"士"又多以"道"自任,这就近乎西方古代和中古的宗教型的

知识分子了。而且型态之近似并不能掩其实质之殊异,这尤其是喜欢比较中西文化异同的人所不可不注意的事。本文正是企图从异同之际着眼,讨论中国古代知识分子的某些特色。

西方学者对知识分子虽没有获致一致的定义,但他们都肯定知识分子有一个共同的性格,即以批评政治社会为职志。这在中国也不例外。孔子说:“天下有道则庶人不议。”反过来说便是“天下无道则庶人议”。而天下永远是处在“无道”或不尽合于“道”的状态。这里的“庶人”也包括“士”。“议”即是“批评”。故孟子有“处士横议”之语。西方学者中强调知识分子是自由人的一派往往不肯溯其源至宗教的传统,他们转而求之于俗世的背景。德国的社会学家达伦道夫(Ralf Dahrendorf)因此把中古宫廷中的“俳优”(Fools)看成现代知识分子的前身。“俳优”在社会上没有固定的位分,他们上不属于统治阶级,下不属于被统治阶级;既在社会秩序之内,又复能置身其外。所以他们可以肆无忌惮地用插科打诨的方式说真话,讥刺君主。西方的“Fools”另有“愚人”的涵义,也就是说真话的傻子。这一“愚”的美德在西方思想史上备受赞扬。最著名的作品自然要数伊拉思玛斯(Desiderius Erasmus)的“赞愚”(The Praise of Folly)了。这种“愚”并不是老子所谓“大智若愚”或颜回的“不违如愚”,而近乎宁武子的“其愚不可及”之“愚”。不过在中国人的观念中并没有把“愚”和“俳优”直接联系起来,更没有想到用“俳优”来和“士”相提并论。

但是中国古代的知识分子也不是与“俳优”毫无渊源。司马迁《报任安书》说得很明白:

> 仆之先人非有剖符丹书之功,文史星历近乎卜祝之间,固主上所戏弄,倡优畜之,流俗之所轻也。

可见在帝王心目中,像司马迁这样的文史专家也不过和倡优差不多,可以加以戏弄的。司马迁之所以特立《滑稽列传》正由其深有身世之感。因为滑稽列传中不但包括了俳优如优孟、优旃之流,并且也包括了俳优型的知识分子如淳于髡。淳于髡名列齐国的稷下先生,是一位声望很高的知识界领袖。《史记》又说他“博闻强记,学无所主”,尤以“谏说”著称(见《孟子荀卿列传》)。汉武帝时的东方朔也和他是同一型的人物。淳于髡、东方朔和俳优的共同之点便是“言谈微中,亦可以解纷”。他们

都能寓严肃的批评于嬉笑怒骂之中，“滑稽”一词即取义于此。

西方俳优有讥刺的自由，不致受到惩罚。中国亦复如此。晋国的优施曾说：“我优也，言无邮。”(《国语·晋语》二)“邮”是“尤”的假借字，意思是说俳优无论说什么话都是没有罪的。不但优言无罪，甚至优行亦得免罪，五代时名优敬新磨手批后唐庄宗(李存勖)之颊而竟仍能以巧语自解(见《新五代史·伶官传》及《资治通鉴·后唐纪》一)。中国历史上俳优巧妙地指斥帝王与权贵的故事可说从来没有中断过。北宋的童贯、南宋的史弥远，在他们权势熏天之际，便正是优伶讥骂的对象。周密说优人“巧发微中，有足称言者”，是完全不错的(见《齐东野语·优语》条)。可见“言谈微中”的滑稽传统在中国戏台上一直没有断过。清末、民初，皮黄演员借题发挥，嘲弄政治人物的故事还在大量地流传着。

俳优的滑稽传统对中国一部分知识分子也有影响。东方朔的诙谐当时人便已说他“口谐倡辩”、“应谐似优”了(《汉书》本传“赞”)。同时代的枚皋以辞赋著称，更是有意识地模仿俳优，自言“为赋乃俳，见视如倡”(《汉书·枚乘传》附)。唐代王琚则自称：“谈谐嘲咏，堪与优人比肩”(《旧唐书》本传)。这些事实都可以为司马迁“文史星历，固主上所戏弄，倡优畜之”的话作注解。后世如苏东坡“一肚皮不合时宜”，因此“嬉笑怒骂，皆成文章”，多少也与俳优传统有关。元好问论诗绝句“俳谐怒骂岂时宜”即明为东坡而发。以“俳谐”易“嬉笑”，足见遗山听曲识真，决不仅是为了平仄之故。不过知识分子究竟不是俳优，得不到“优言无邮”的待遇；而中国又不比西方，知识分子可以在“愚”的传统里免祸全身。所以用“俳谐怒骂”的方式说老实话的人，只有以“狂”自居。传说中的箕子向纣王进谏不从，而披发佯狂。这才降为奴隶，免除一死。孔子说：“古之狂也肆。”(《论语·阳货》)便是指着箕子型的肆意直言而说的。东方朔不就是被人呼为“狂人”吗？(《史记·滑稽列传·褚先生补传》)中国史上特别有“狂士”一型人物，大抵都和说老实话有关系。广武君引秦汉之际的成语，即有“狂夫之言，圣人择焉”(《史记·淮阴侯列传》)。可见其时已以“狂”与直言为不可分，此语唐代魏征也引之以谏太宗(《资治通鉴》《唐纪》十，贞观八年条)，严光答司徒侯霸语：“怀仁辅义天下悦，阿谀顺旨要领绝。”汉光武也笑他是“狂奴故态”(《后汉书·逸民列传》)。严光披羊裘垂钓，又以足加光武腹上。这些都是佯狂的表演。唐初谏议大夫王珪直言无隐，仍自称是“罄其狂瞽”(《贞观政要·求谏》)。中国知识分子这一“狂”的传统真足与西方的“愚”交相映发。尤

可注意者，二者都与俳优有相当程度的内在关联。"狂"与"优"有一个基本相同之点，即不以真面目示人。优孟衣冠固然是扮演非我的角色，佯狂也同样非复原来的自己了。事实上，也只有在这种假扮的情况下，说老实话的人才能为"人主"所优容。所以"优容"、"优假"之"优"字断然是与"俳优"之"优"有语源关系的。

上面所说的只是中国知识分子的历史侧影之一面。这一侧面恰巧与西方传统有类似的地方。但是中国传统知识分子的正面形象却是十分庄严的，这便是我们通常所说的"士"或"士大夫"。从正面来看，中国知识分子来自一个与西方截然不同的文化源头。从孔子开始，知识分子就以"道"自任，而这个"道"则是中国所特有的。先秦初起的三大学派——儒、墨、道——尽管各道其所道，但他们在代表"道"说话这一点上却并无例外。从这一角度来看，中国传统知识分子不仅与西方近代知识分子不同，而且与近代以前西方的"道"的代理人也大有区别。

西方近代知识分子基本上是脱离了中古宗教的"世俗"(Secular)人物。他们尽管多少都有个别的宗教背景，但是他们批评社会则并不必然根据宗教信仰或神学理论。相反地，他们的凭藉往往只是个人的"理性"或"知识良心"。另一方面，西方中古的"道"则寄托在基督教。这是上帝所启示的"道"；其代理人是教会僧侣与神学家。他们是和世俗政治权威并立的精神权威，而且至少在基督教的原始理论上彼此互不干涉。近代西方知识分子之所以不肯自承源于这个宗教传统，其主要原因之一便在于他们已不复遵守"恺撒之事归之恺撒，上帝之事归之上帝"的原则，他们要管的正是恺撒的事。

中国古代知识分子直接承三代礼乐的传统而起。春秋战国是一个"礼坏乐崩"的时代；礼乐已不再出自天子，而出自诸侯，故孔子斥之为"天下无道"。统治阶级既不能承担"道"，"道"的担子便落到了真正了解"礼义"的"士"的身上。在这个意义上，孔子可以说是中国史上最先出现的第一位知识分子。中国古代当然早已有了知书识礼的"士"；今天所发现的甲骨文的卜人(或称"贞人")无疑便是有知识的人。但是孔子以前的"士"只是古代贵族社会中的一个固定阶层；他们不曾超越分位的限制而自由地思想，更没有资格以"道"自任，因此还不具备今天我们所说的"知识分子"(Intellectual)的条件。前引司马迁"文史星历近乎卜祝之间，固主上所戏弄，倡优畜之"那一段话正可为古代不少知书识礼的人写照。孔子以后，士的处境开始有剧烈的变化；孔子首先便对

“士”重新加以界说。他说:“士志于道,而耻恶衣恶食者,未足与议也。”(《论语·里仁》)又说:“士而怀居,不足以为士矣。”(同上《宪问》)这种新的“士”才是我们所说的知识分子。“士”成为“道”的承担者是经过一段曲折的历史发展的,此处不能详论。简单地说,这一发展包括了客观与主观两方面的因素。客观方面是“士”从古代“封建”秩序中游离了出来,获得身分的解放;主观方面是“礼坏乐崩”、王官失守之后,诗书礼乐的传统流散到“士”阶层之手。古代的“士”本来就熟习礼乐,接近典册,孔子本人成学的经过便是显证。所以这个发展是顺理成章的。

古代的礼乐虽具有宗教性(“天道”)的成分,但这个传统到了孔子手中却并没有走上“天道”的方向而转入了“人道”的领域。这种发展的方向当然不是孔子个人所单独决定的,春秋以来,中国文化已日益明显地有从天道转到人道的倾向。公元前五二三年郑国的子产即已明白地提出了“天道远,人道迩”的见解。孔子以后,百家竞起,虽所持之“道”不同,但大体言之不但都与诗书礼乐的传统有渊源,而且也都以政治社会秩序的重建为最后的归宿之地。因此刘歆说诸子“合其要归,亦六经之支与流裔”,司马谈则说“夫阴阳、儒、墨、名、法、道德,此务为治者也”(《史记·太史公自序》)。这两家的论断恰好是一原其始,一要其终。(这里面当然涉及非常复杂的思想史上的问题,详细分析与论证见本书《古代知识阶层的兴起与发展》和《道统与政统之间——中国知识分子的原始型态》两章。)中国知识分子的历史性格自始即受到他们所承继的文化传统的规定,就他们要管恺撒的事这一点来说,他们接近西方近代的知识分子;但是就他们代表“道”而言,则他们又接近西方中古的僧侣和神学家。由此可见以西方的标准来分别知识分子的传统性格与近代性格,施之于中国的情况终不免进退失据。

中国古代知识分子所持的“道”是人间的性格,他们所面临的问题是政治社会秩序的重建。这就使得他们既有别于以色列先知的直接诉诸普遍性、超越性的上帝,也不同于希腊哲人对自然秩序的探索。因此之故,中国知识分子一开始就和政治权威发生了面对面的关系。但是以现实的势力而言,知识分子和各国君主是绝对无从相提并论的。知识分子之所以受到尊重,基本上是由于他们代表了“道”。在各国争霸的局面下,王侯们除了需要知识分子的技术服务外,同时更需要“道”对他们的“势”加以精神的支持。建筑在赤裸裸的暴力基础上的“势”是不可能有号召力的;政权多少都要具备某种合法性(或者也可以说是“合

道性”,即英文的 legitimacy)。这一点可以说是古今中外一切政权都必须遵守的通则。中国的“道”也正在这一点上显出了它的特殊之处。西方古代宗教性的“道”寄托在有正式组织的教会手中,所以俗世帝王之“势”的合法性,必须来自教会。教会或大主教为帝王加冕的仪式便象征“道”对“势”的正式认可。由于西方的教会代表了与俗世王权分庭抗礼甚至凌驾其上的精神权威,并且具有绝对独立自主的力量,这种“道”的承认自有其庄严的真实意义,不只是一种政治上的缘饰。但是中国的“道”自始即没有组织的形式,因此“道”的庄严性只有透过个别知识分子的自重自尊始能显现出来。中国古代知识分子为了尊显其“道”,也曾作过一些客观化、形式化的努力,以期与“势”分庭抗礼。最明显的便是以“道”为标准,而把知识分子与君主的关系分为师、友、臣三类。在这种分类之下,最高一层的知识分子在“道”的立场上和君主是师弟关系而不是君臣关系了。《孟子》书中所载子思与鲁缪公之间,关于师与友的问题的争执便清楚地反映出“道”与“势”之间在发展形式关系上所遭遇的困难(见《孟子·万章》下)。但在“道”、“势”双方彼此需要的情势下,这个分类办法最后终于成为一种普遍接受的公式。关于这一点,当时的记载很多。例如魏文侯“师子夏、友田子方、敬段干木”(《吕氏春秋·举难》篇)。费惠公曰:“吾于子思,则师之矣;吾于颜般,则友之矣;王顺、长息,则事我者也。”郭隗答燕昭王,引当时成语:“帝者与师处,王者与友处,霸者与臣处,亡国与役处。”(《战国策·燕策》)墨者巨子孟胜也说:“吾于阳城君,非师则友也,非友则臣也。”(《吕氏春秋·上德》篇)这种师友关系后来在齐国所设立的“稷下先生”制度中更获得进一步的形式化。稷下先生的特色是“不治而议论”(《史记·田敬仲完世家》、《孟子荀卿列传》),“不治”是表示他们“无官守”,也就是说他们与齐王并非君臣关系。所以他们的正式称号是“先生”,即是“师”之义(“先生”是师的专称,见《管子·弟子职》篇)。“议论”则是他们的专职,即“言责”。当时的知识分子各持其“道”以批评政治,稷下学宫则正式将这种言论自由加以制度化,以示“势”对于“道”的尊重。由此可见中国古代知识分子确曾对于“道”的形式化、客观化的问题作过自觉的努力。

知识分子以“道”自重本来是历史上一种普遍的现象。社会学家席尔思(Edward Shils)对于这个现象曾作过比较研究。他指出各高级文化中,知识分子都因为他们所追求的是最终极的真理而发生一种“自重”(self-esteem)的感觉,无论这种“真理”是宗教、哲学或科学。另一方面,

知识分子为"王者师"的情形也不限于中国一地。古希腊的柏拉图、亚里士多德以及中古的阿尔昆(Alcuin查里曼大帝的国师)都曾有过和子夏、子思、稷下先生等类似的经验。但是由于文化传统的不同,中国古代知识分子以道自重和抗礼帝王的意识确是发展得最普遍,也最强烈。因此他们在出处辞受之际也特别讲究分寸,《孟子》一书便是最好的证据。

前面已指出,中国知识分子不但自始即面对着巨大的政治权势,而且还要直接过问恺撒的事。他们虽自任以"道",但这个"道"却是无形的,除了他们个人的人格之外,"道"是没有其他保证的。以孤独而微不足道的个人面对着巨大而有组织的权势,孟子所担心的"枉道以从势"(《滕文公》下)的情况是很容易发生的,而且事实上也常常发生,汉代公孙弘的"曲学阿世"便是最著名的例子。为了使"道"不受委屈,中国古代知识分子进行了客观和主观两方面的努力。客观方面他们要建立"道"尊于"势"的观念,使拥有政治权势的人也不能不在"道"的面前低头。因此孟子有道尊于势之论,荀子以圣与王并列,"圣者尽伦,王者尽制",《中庸》也德、位双提。他们在这一方面的努力多少发生了一些效果,虽然并不能彻底地驯伏"势"。至少后世的知识分子之中颇不乏接受这种观念的人。明末的吕坤说得最痛快直截:

> 故天地间惟理与势为最尊。虽然,理又尊之尊也。庙堂之上言理,则天子不得以势相夺。既夺焉,而理则常伸于天下万世。故势者,帝王之权也;理者,圣人之权也。帝王无圣人之理则其权有时而屈。然则理也者,又势之所恃以为存亡者也。以莫大之权,无僭窃之禁,此儒者之所不辞,而敢于任斯道之南面也。(《呻吟语》卷一之四)

可见这个传统从战国到明末始终保存在中国知识分子的身上。在主观方面,古代知识分子则提倡内心修养,这是要给"道"建立内在的保证。关于这一方面,我在有关知识分子的旧作中仅引而未发。现在不妨借这个机会略加补充。在西方和其他文化中,只有出世的宗教家才讲究修养,一般俗世的知识分子似很少特别注意及此的。中国知识分子入世而重精神修养是一个极显著的文化特色。中国何以有此文化特色是一个极难解答的问题,也不在本文讨论的范围之内。我在这里只

想从历史发展的观点上指出中国知识分子之强调修养不但与“道”的性格有关,并且涉及“道”与“势”之间的关系。

在“礼坏乐崩”之余,人间性格的“道”是以重建政治社会秩序为其最主要的任务。但是“道”的存在并不能通过具体的、客观的形式来掌握。它既不化身为人格性的上帝(Personal God),也不表现于教会式的组织;而只有靠以“道”自任的个人——知识分子——来彰显。这就是孔子所说的“人能弘道,非道弘人”(《论语·卫灵公》)。但这样一来,个人在“道”的实现过程中所承担的责任便异常沉重。所以曾子说:“士不可以不弘毅,任重而道远。仁以为己任,不亦重乎? 死而后已,不亦远乎?”(同上《泰伯》)这个“己”字分明是指“士”的个体而言的。为了确切保证士的个体足以挑此重担,走此远路,精神修养于是成为关键性的活动。试想士之所以自任者如此其大,而客观的凭藉又如此薄弱,则他们除了精神修养以外,还有什么可靠的保证足以肯定自己对于“道”的信持? 所以从孔子开始,“修身”即成为知识分子的一个必要条件。“修身”最初源于古代“礼”的传统,是外在的修饰,但孔子以后已转化为一种内在的道德实践,其目的和效用则与重建政治社会秩序密不可分。从发生的历程说,这种内求诸己的路向正是由于中国知识分子的外在凭藉太薄弱才逼出来的。《论语》中有一段孔子关于君子修身的话最值得注意:

> 子路问君子。子曰:修己以敬。曰:如斯而已乎? 曰:修己以安人。曰:如斯而已乎? 曰:修己以安百姓。修己以安百姓,尧、舜其犹病诸? (《宪问》)

孔子最初是把“修己以敬”作为一种普遍命题而提出的。但子路不以此为满足,层层逼问“修己”到底有何目的和效用,所以最后孔子只好说明“修己”始能“安人”、“安百姓”。可见“修身”的观念并非凭空而起的,而是以建立政治社会秩序中之“道”为其终极的目的。这样已明显地透出所谓“德治”的意思,所以孔子特别举尧、舜为例证。后来孟子对这一方面发挥得更为透彻。但是“修己”在孔子只是“安百姓”的必须条件,而不是充足条件,因此他才说虽尧、舜也未必能完全作得到这一点。通观全段文字,孔子“修己”之说毫无疑问是针对着知识分子而提出的。不过由于人君在政治社会秩序中是处于枢纽的地位,他当然更应有“修

己”的必要。政治中心无“德”而能达到“天下有理”的境界是不可想象的。后世儒家特别强调皇帝必须“正心诚意”,其故即在于是。朱子一生对皇帝便只说“正心诚意”四个字。不但如此,“道”的重任虽在“士”的身上,而“道”的实现则是社会上人人分内之事。在这个意义上,“修己”是一个普遍性的价值。荀子论“君道”一再说“闻修身,未尝闻为国”。又说:“臣下百吏至于庶人莫不修己而后敢安正。”(均见《荀子·君道》篇)稍后《大学》所谓“自天下以至于庶人,一是皆以修身为本”,正是从荀子思想中演变出来的。

“修身”之为内在道德实践虽最早由孔子正式提出,但它并不是儒家的专利品。事实上,最先用这两个字为篇名的是墨子(孔子言“修己”,义则一致。当时各家皆言修身,故近人疑《墨子》此篇为伪作是缺乏充分根据的)。《老子》第五十四章有“修之于身,其德乃真”的说法。《管子》一书中原来也有《修身》一篇,可惜早已遗失了。荀子的《修身》篇反而最后出。可见这是古代知识分子共有的观念。墨子论修身有特别值得注意的地方。第一,他开宗明义即说:“士虽有学,而行为本焉。”则他讲“修身”是专为知识分子而发的。第二,篇中数见“……不可虚假,反之身者也”。至少在字面上很接近孟子的“反身而诚”。第三,他论不“修身”的弊病,其中有一项便是“守道不笃”,尤可证他相信“修身”足以坚定知识分子对于“道”的信持。在墨子的时代,“士”与“势”的关系已十分密切,常常面临出处辞受的问题。墨子是主张出仕当以“义”为根据的人,因此“修身”便更为迫切不可缓了。他说:

> 今士之用身,不若商人用一布之慎也。……世之君子欲其义之成,而助之修其身则愠。是犹欲其墙之成,而人助之筑,则愠也,岂不悖哉!(《墨子·贵义》篇)

“修身”与知识分子在政治上的处境息息相关,这在墨子思想中已表现得很清楚了。

后世儒家修身最推重孟子:《孟子·公孙丑》上篇中的所谓《知言养气》章和《尽心》上下两篇,尤为古今儒家聚讼之所在。我们稍一检讨其中所透露的有关精神修养的效用方面,即可知孟子之强调修身,尤其和他之特别重视知识分子的出处辞受有不可分的关系。《知言养气》章说:

公孙丑问曰：夫子加齐之卿相，得行道焉，虽由此霸王不异矣。如此则动心否？孟子曰：否。我四十不动心。曰：若是，则夫子过孟贲远矣。曰：是不难。告子先我不动心。曰：不动心有道乎？曰：有。

以下即论北宫黝、孟施舍之养勇，并旁及子夏之笃信和曾子之反求诸己云云。由此可见孟子的修养正是使他能对权势"不动心"的根据。此处论"养"专引古代勇士为证，则这种功夫大约与武的传统有特殊渊源。但至孟子之世已为知识分子所普遍地借用了。精神修养不限于儒家，这一章也提供了最可靠的证据。告子"不动心"先于孟子，当然也是修养的结果。《管子·心术》上下篇与《内业》篇专言治心养气之道，大约也是公元前四至前三世纪的记录。现在传世的尚有一件讲"行气"的玉珮铭文，考古学家断其作于公元前三八〇年，尚在孟子生年之前，更可证"养气"传统远有来源(铭文著录于《三代吉金文存》卷二十)。但战国时代的知识分子则往往强调养气治心可以得"道"，有了"道"然后才能治天下。如《心术》下云：

气者，身之充也，行者，正之义也。充不美则心不得，行不正则民不服。……心安是国安也，心治是国治也。

《内业》篇说：

心静气理，道乃可止。……修心静音，道乃可得。

治心在于中，治言出于口，治事加于人，然则天下治矣。

这都是要用个人的修养来保证"道"的真实性，以坚定一般人对于"道"的信念。《孟子·尽心》篇屡言"修身"，兹引两节于下：

故士穷不失义，达不离道。穷不失义，故士得己焉；达不离道，故民不失望焉。古之人，得志，泽加于民；不得志，修身见于世。穷则独善其身，达则兼善天下。(《尽心》上)

守约而施博者，善道也……君子之守，修其身而天下平。(《尽心》下)

必须指出儒家论修身兼顾“穷”与“达”两面。“达”是得君行道,可以使天下治;“穷”则不为权势所屈,以致枉“道”以从之。而后一义尤为吃紧,因为不如此个人即不能维护住“道”的尊严。荀子在《修身》篇中讨论了“治气养心”之术以后,接着便说:

> 志意修则骄富贵,道义重则轻王公;内省而外物轻矣。……士君子不为贫穷怠乎道。

可见在这个大关节上,孟子和荀子是完全一致的。

以上论中国知识分子注重修身的特色,旨在发掘其历史的背景。总之,一方面中国的“道”以人间秩序为中心,直接与政治权威打交道;另一方面,“道”又不具备任何客观的外在形式,“弘道”的担子完全落到了知识分子个人的身上。在“势”的重大压力之下,知识分子只有转而走“内圣”一条路,以自己的内在道德修养来作“道”的保证。所以“中庸”说“修身则道立”。儒家因此而发现了一个独立自足的道德天地,固是事实。但是从历史的观点看,儒家的最初与最后的向往都是在政治社会秩序的重建上面。不但《大学》的修、齐、治、平明确地揭示了儒学的方向,《中庸》也同样说:“知所以修身,则知所以治人;知所以治人,则知所以治天下国家矣。”我不否认心性之学在宋明思想史上的中心意义,但“夫子之言性与天道不可得而闻”(《论语·公冶长》),原始儒学至少是不甘心如此退藏于密的。朱子重订“四书”而必要人先读《大学》,以定其规模(《朱子语类》卷十四)。又说“平生精力全在此书”(同上)。这些话都值得我们深思。不但如此,前已指出,中国古代知识分子重修身者并不止儒家一家,《墨子》与《管子》书中都有专篇讨论。这个重要的事实,如果不从当时知识分子的处境以及“道”与“势”的关系多方面去着眼,则将无从索解了。

中国知识分子虽然自始便有重视“修身”的传统,但是我们绝不能因此肯定他们人人都在精神修养上有了真实的造诣。事实上,在战国中晚期“修身”不但已成为“士”的标记,而且世主也以此为取“士”的标准。“修身”既入于利禄之途就必然不免要流为虚伪。《淮南子·主术训》篇末云:

> 士处卑隐,欲上达必先反诸己。上达有道,名誉不起而不能上

> 达矣。取誉有道，不信于友，不能得誉。信于友有道，事亲不悦，不信于友。说亲有道，修身不诚，不能事亲矣。诚身有道，心不专一不能专诚。道在易而求之难，验在近而求之远，故弗得也。

这段话已明白显示修身是取誉的手段；取得名誉之后，“士”才有上达的机会。《淮南》成书已在正心诚意说流行之世，因此文中归宿于“心专始能诚”。从“修身”转至正心、诚意也有一个发展的过程，可以说明知识分子向自身寻求“道”的保证之不易。荀子深斥当时处士“心无足而佯无欲”，“行伪险秽而强高言谨悫”（《非十二子》篇）。足证“修身”早已流于虚伪了。所以战国晚期讲“修身”的人愈转愈内向，《大学》所言“欲修其身者，先正其心，欲正其心者，先诚其意，欲诚其意者，先致其知”，即是这一内向发展的高峰。不但儒家如此，其他学派的修养论也有同样的倾向。《管子·心术下》说：“心之中又有心，意以先言，言然后形，形然后思，思然后知。”姑不论这两家的功夫论有何异同与交涉，其同为层层向内则是完全一致的。总之由于“道”没有外在的、客观的保证，知识分子不得不走“修身以立道”的内倾路线，最后终于归宿到“心之中又有心”上去了。

先秦时代，列国竞争；“势”对于“道”多少还肯牵就。大一统政权建立之后，“势”与“道”在客观条件上更不能相提并论，知识分子的处境因此也更为困难。他们除了内向以外，有时也不得不向外寻找“道”的客观基础。董仲舒抬出一个“天”字显然有镇压“势”的作用，而程、朱一派把心性主体贯通到客体性的“理”，多少也含有与“势”抗衡的意味，前引吕坤的话便是明证。但大体而言，中国知识分子终是在“内圣”方面显其特色的。

无论是“俳优”型或“以道自任”型的知识分子在中国历史上都有正负两面的表现。以负面言，韩非早就指出：“优笑侏儒，左右近习，此人主未命而唯唯，未使而诺诺。”（《韩非子·八奸》）后世宫廷中文学侍从之臣自不乏“唯唯诺诺”之辈。讲心性之学也同样不是“道”的必然保证。宋、明以来，“其书则经，其人则纬”（全祖望论李光地语）的伪道学更是指不胜屈。但是从正面看，“言谈微中”的狂优和持“道”不屈的君子，即使在中国史上最黑暗的阶段也未尝完全绝迹。正是因为这些人物的前仆后继，中国今天才依然存在着一个不绝如缕的知识分子的传统。

四、汉代循吏与文化传播



四、汉代循吏与文化传播

（一）中国文化的大传统与小传统

本文的主题是阐释汉代的循吏在中国文化的传布方面所发挥的功用。在正式进入主题之前，我觉得有必要对本文的研究取向略加说明。

近几十年来，许多人类学家和历史学家都不再把文化看作一个笼统的研究对象。相反地，他们大致倾向于一种二分法，认为文化可以划分为两大部分。他们用各种不同的名词来表示这一分别：在五十年代以后，人类学家雷德斐(Robert Redfield)的大传统(great tradition)与小传统(little tradition)之说曾经风行一时，至今尚未完全消失[1]。不过在最近的西方史学界，精英文化(elite culture)与通俗文化(popular culture)的观念已大有取代之的趋势。名词尽管不同，实质的分别却不甚大。大体来说，大传统或精英文化是属于上层知识阶级的，而小传统或通俗文化则属于没有受过正式教育的一般人民。由于人类学家和历史学家所根据的经验都是农村社会，这两种传统或文化也隐涵着城市与乡村之分。大传统的成长和发展必须靠学校和寺庙，因此比较集中于城市地区；小传统以农民为主体，基本上是在农村中传衍的。

以上所描述的当然只是一个粗略的轮廓，如果仔细分析起来，则无论是大传统或小传统都包括着许多复杂的成分。通俗文化的内容尤其不简单，可以更进一步分成好几个层次。例如欧洲中古以来的通俗文化中便有所谓“俗文学”(chap-book)一个层次，相当于中国的“说唱文学”。主持这种俗文学的人也受过一点教育，不过程度不高，不能精通拉丁文而已。所以有的史学家甚至把这种“俗文学”看作大、小传统之间的另一文化层[2]。但是大体而言，上述的二分法还是为文化史的研究提供了一个有用的概念架构。

本文讨论中国文化也接受大、小传统分化的前提，而着重点则和时

下一般的研究稍有不同。西方目前的潮流是以通俗文化为主要的研究对象。研究者虽然也注意精英文化和通俗文化之间的复杂关系，但他们的重心显然在后者而不在前者[3]。本文的研究对象则是中国的大传统及其对通俗文化的影响。但是这不是存心立异，而是受到中国的特殊的历史经验所限，不得不如此。

中国文化很早出现了“雅”和“俗”的两个层次，恰好相当于上述的大、小传统或两种文化的分野。《论语·述而》：

> 子所雅言《诗》、《书》、执礼，皆雅言也。[4]

“雅”与“夏”音近而互通，故“雅言”原指西周王畿的语音，经过士大夫加以标准化之后，成为当时的“国语”。但是标准化同时也就是“文雅化”；因此到了孔子的时代，“雅言”一词已渐取“夏声”而代之，原始义终为后起义所掩了（“夏声”见《左传》襄公二十九年条）。《荀子·荣辱》篇云：

> 越人安越，楚人安楚，君子安雅。

正可见“雅言”是士大夫的标准语，以别于各地的方言[5]。但是“雅言”并不是单纯的语言问题，而涉及一定的文化内容。孔子“《诗》、《书》、执礼，皆雅言也”，而礼、乐、诗、书在古代则是完全属于统治阶级的文化。这不恰好说明，所谓“雅言”便是中国的大传统吗？中国的“雅言”传统不但起源极早，而且一脉相承，延续不断，因此才能在历史上发挥了文化统一的重大效用。这在世界文化史上可以说是独步的。即使在政治分裂的时代，中国的大传统仍然继续维系着一种共同的文化意识。所以东晋南朝的士大夫和寒人，无论是北人或南人，都用洛阳语音来保存并传播他们的典雅文化。陈寅恪在《东晋南朝之吴语》中说：

> 除民间谣谚之未经文人删改润色者以外，凡东晋南朝之士大夫以及寒人之能作韵者，依其籍贯，纵属吴人，而所作之韵语通常不用吴音，盖东晋南朝吴人之属于士族阶级语者，其在朝廷论议社会交际之时尚且不操吴语，岂得于其摹拟古昔典雅丽则之韵语转用土音乎？至于吴之寒人既作典雅之韵语，亦必依仿胜流，同用北音，以冒充士族，则更宜力避吴音而不敢用。[6]

这个历史结论正足以说明中国的“雅言”传统是多么的顽固。

如果“雅言”传统仅仅保存在“君子”、“士大夫”阶层的手中，和一般下层人民毫无关系，那么它在文化统一上的功能仍然是很有限的。以欧洲史为例，它的“雅言”是拉丁文，其传授则在学校，是属于上层贵族的文化。至于各地的人民则都用方言，可以和拉丁文互不相涉。欧洲的大传统和一般人民比较隔阂，成为一种“封闭的传统”(closed tradition)，是不难理解的[7]。一般地说，大传统和小传统之间一方面固然相互独立，另一方面也不断地相互交流。所以大传统中的伟大思想或优美诗歌往往起于民间；而大传统既形成之后也通过种种管道再回到民间，并且在意义上发生种种始料所不及的改变[8]。但理论上虽然如此，在实际的历史经验中这两个传统的关系却不免会因每一个文化之不同而大有程度上的差异。和其他源远流长的文化相较，我们可以肯定地说：中国大、小传统之间的交流似乎更为畅通，秦汉时代尤其如此。这种特殊情况的造成当然有许多复杂的因素，其中最重要的一点便是上面所提到的“雅言”传统。中国的方言虽多，但文字的演变自商周以来大体上则一脉相承。王国维断定战国时六国用“古文”，属于东土系统，秦用“籀文”，属西土系统。但是他又说这两个系统“其源皆出于殷周古文”[9]。秦统一之后，李斯推行“书同文”的政策，更加强了文字统一的趋势。这个看法并不否认六国文字各有地方色彩的事实，更不是说中国文字在任何时期已取得完全的统一。这里所强调的只是中国文字远从商周以前起，大体上是沿着一个共同的系统而发展的。而且一直到今天，我们还没有考古的证据可以断定它不是起源于本土的[10]。所以有不少中国字，古今的写法仍相去不远，例如古文中的“文”、“字”两个字，今天依然一望可识。中国的“雅言”传统不能与欧洲拉丁文相提并论，其道理是很自然的。自六七世纪蛮族入侵以来，相对于欧洲各地的方言来说，拉丁文实不啻为一种外国语文。没有受过教育的人不但不会读，不会写，而且也不会听[11]。中国的“雅言”则是本国语文的标准化或雅化。例如《诗经》中“杨柳依依”、“雨雪霏霏”、“牛羊下来”之类的句子，即使是不识字的人也可以完全听得懂。中国大、小传统之间互相通流恐怕和这一特殊的语文情况很有关系。汉代流行的两部字书——《尔雅》与《方言》——也有助于说明问题。《尔雅》所释的是“雅言”，属于大传统的范围；《方言》所释的是各地方的土语，自属小传统无疑。这两部字书正是沟通大、小传统的重要工具。《尔雅》不但以今语释古语，

而且还以俗名释雅名，尤可见汉儒对小传统的重视。[12]

更值得注意的是中国人很早便已自觉到大、小传统之间是一种共同成长、互为影响的关系。《论语·先进》：

> 子曰：先进于礼乐，野人也；后进于礼乐，君子也。如用之，则吾从先进。

此处“野人”指一般农民，“君子”指贵族大夫，似无可疑[13]。“礼乐”自是古代的大传统，所以孔子这句话可以理解为大传统起源于农村人民的生活。孔子说：“绘事后素”（《论语·八佾》）。子夏听了，举一反三地问：“礼后乎？”孔子大为称赞。礼属后起，即起于生活的内在要求。总之，根据中国人的一贯观点，大传统是从许多小传统中逐渐提炼出来的，后者是前者的源头活水。不但大传统（如礼乐）源自民间，而且最后又必须回到民间，并在民间得到较长久的保存，至少这是孔子以来的共同见解。像“缘人情而制礼”、“礼失求诸野”之类的说法其实都蕴涵着大、小传统不相隔绝的意思。

若以古代大传统中的经典而言，此一中国文化的特色更为显著。《左传》襄公十四年条说：“自王以下，各有父兄子弟以补察其政：史为书，瞽为诗，工诵箴谏，大夫规诲，士传言，庶人谤，商旅于市，百工献艺。故夏书曰：遒人以木铎徇于路。”《国语·周语上》也说：“故天子听政，使公卿至于列士献诗，瞽献曲，史献书，师箴，瞍赋，蒙诵，百工谏，庶人传语，近臣尽规，亲戚补察，瞽史教诲，耆艾修之，而后王斟酌焉。”这种记载虽不免有理想化之嫌，但可见《诗》、《书》等经典中确反映了一些民间各阶层人的思想和情感。无论我们是否相信周代有“采诗”之事，《诗经》国风中有不少诗起源于各地的小传统，在今天看来已成定论。至于汉武帝设立乐府之官，有系统地在各地搜集民间歌谣，则更是尽人皆知的历史事实。今天文学史家大概都不否认现存汉代乐府中有许多源出民间的作品，承担大传统的统治阶层对于各地的民间小传统给予这样全面而深切的注意，这在古代世界文化史上真可谓别具一格。《汉书·艺文志》在“诗赋家”之末论之曰：

> 自孝武立乐府而采歌谣，于是有代、赵之讴，秦、楚之风，皆感于哀乐，缘事而发，亦可以观风俗，知薄厚云。

可见乐府采诗主要是因为中央政府想要了解各地的风俗，而观察风俗则又是为“移风易俗”作准备的。这是整个儒家“礼乐教化”理论中的一个重要环节，与本文所研究的循吏关系甚大，下文当续有讨论。《孝经·广要道》章记孔子之语曰：“移风易俗，莫善于乐，”此即汉代乐府制度的理论根据。汉儒所最重视的是文化统一，故宣帝时王吉上疏有云：

> 春秋所以大一统者，六合同风，九州共贯也。（《汉书》卷七二本传）

自董仲舒以来，所谓“春秋大一统”都是指文化统一而言，与政治统一虽有关而实不相同。用现代的观念说，移风易俗不能诉诸政治强力，只有通过长时期的教化才可望有成。但“百里不同风，千里不共俗”，倘不先深知各地传统之异而加以疏导，则大传统的教化亦终无所施。所以“观风俗”在汉代是一项极重要的政治措施，乐府采诗不过是其中一个环节而已。应劭《风俗通义·序》说：“为政之要，辨风正俗，最其上也。”这是完全符合历史实际的[14]。《汉书·地理志下》之末所辑各地的风俗便是成帝时丞相张禹使属下朱赣整理出来的。这是汉代中央政府的档案中藏有大量的风俗资料的明证。“观风采谣”在汉代决不仅是“空言”，而确已“见诸实事”。班固《汉书》中所记是根据西汉时代的官方文书，而东汉以下各地风俗，政府仍在随时搜集。《后汉书·方术李郃传》载：

> 和帝即位，分遣使者，皆微服单行，各至州县，观采风谣。

举此一例即可见汉代“观采风谣”制度的推行是极其普遍而认真的。使者“微服单行”便是为了掩饰他们的官方身分：唯有如此，各地人民才肯无所顾忌地说出他们内心的感情和想法。这个例子也为儒家理论在汉代的实践提供了真凭实据。

前已指出：“观采风谣”是儒家“礼乐教化”的预备工作，其目的在推动文化的统一。这种文化统一的努力当然有助于政治统一，因此才获得汉廷的积极支持。但是我们又不能把它简单地看作是专为便于皇帝专制而设计的制度。即使皇帝的动机是基于政治利益的考虑，我们也不应据此而否定儒家理论别有超越政治之上的更深涵义。《汉书》卷五十一《贾山传》载他在文帝时所上的《至言》有云：

> 古者圣王之制，史在前书过失，工诵箴谏，瞽诵诗谏，公卿比谏，士传言谏，庶人谤于道，商旅议于市，然后君得闻其过失也。

贾山的话显然本于前引《左传》襄公十三年条及《国语·周语上》所记邵公关于“防民之口”的议论。《左传》在前引文之后说：

> 天之爱民甚矣，岂其使一人肆于民上，以从其淫，而弃天地之性（按：即生），必不然矣。

可证“观采风谣”也涵有限制帝王“一人肆于民上”的用意。所以《至言》特别强调“今人主之威”不下“雷霆万钧”，必须通过“观采风谣”以防止其滥用。

总之，儒家基本上是主张文化统一的，即以礼乐的大传统来化民成俗。这个教化的过程是以渐不以剧的。《汉书》卷四十三《叔孙通传》引鲁国两个儒生的话云：

> 礼乐所由起，百年积德而后可兴也。

颜师古注曰：

> 言行德教百年，然后可定礼乐也。

这两个儒生谨守孔子的旧义，所以终不肯曲学阿世，随叔孙通到汉廷去定朝仪。儒家关于礼乐教化的原始教义决不是帝王专制的缘饰品，这可以从上引贾山的“至言”和鲁两生的言论中获得确切的证明。至于汉代朝廷实际上曾通过种种方式来以“儒术缘饰吏事”，那当然是另一个问题。

汉代儒家的大传统在文化史上显然有两种意义：一是由礼乐教化而移风易俗，一是根据“天听自我民听，天视自我民视”的理论来限制大一统时代的皇权。“观采风谣”在这两方面都恰恰发挥了关键性的作用。由于古代中国的大、小传统是一种双行道的关系，因此大传统一方面固然超越了小传统，另一方面则又包括了小传统。周代《诗经》和两汉乐府中的诗歌都保存了大量的民间作品，但这些作品之所以成为经

典,其一部分的原因则在于他们已经过上层文士的艺术加工或“雅化”[15]。这是中国大传统由小传统中提炼而成的一种最具体的说明。汉代大、小传统之间的交流尤其活泼畅遂,文人学士对两种传统的文献都同样加以重视。事实上,由于汉代的大一统开创了一个“布衣君相”的新局面,古代贵族社会已告终结,代之而起的则是以士、农、工、商为主体的四民社会。这一新局面在文化上所表现的特殊形态便是大、小传统互相混杂,甚至两者之间已无从截然划清界线。只要我们细读《汉书·艺文志》中的刘歆《七略》即可对当时的文化状态有一清楚的概念。

七略之中,术数和方技两类显然是民间小传统中的产品。六艺、诸子、诗赋三类似乎应该划到上层大传统之内。但一究其内容,则几乎没有一类不受到小传统的侵蚀。汉代的六经整个地在阴阳五行的笼罩之下,而阴阳五行根本便是长久以来流行在民间的观念,不过到战国晚期才受到系统化的处理而已。举例来说,《易》为六经之首,《艺文志》便明言“及秦燔书,而《易》为筮卜之事,传者不绝”。孟喜是汉初易学大师,《汉书·儒林传》却告诉我们:“喜……得易家候阴阳灾变书,诈言师田生(王孙)且死时枕喜郄,独传喜,诸儒以此耀之。”本文开始时引人类学家之说,大传统流入民间便会在意义上发生始料不及的变化。汉代的六经便提供了一个典型的例证。《易经》如此,《诗经》亦然。《艺文志》说汉初训诗,“采杂说,咸非其本义”。这也是由于受到小传统的干扰,并不完全是因为一切“圣典”(sacred text)传衍既久必然因适应新情况而发生新解所致[16]。再就诸子九家而言,其中小说家是“街谈巷语,道听途说”,纯属小传统。故注引如淳曰:“王者欲知闾巷风俗,故立稗官使称说之。”至于诗赋类中的乐府采自民间,上文已经讨论过了。

汉代以后,中国大、小传统逐渐趋向分隔,但儒家关于两个传统的关系的看法则没有发生根本的改变。十七世纪的刘献廷对于这一点有最明白的陈述。他在《广阳杂记》卷二说:

> 余观世之小人,未有不好唱歌看戏者,此性天中之诗与乐也;未有不看小说听说书者,此性天中之书与春秋也;未有不信占卜祀鬼神者,此性天中易与礼也。圣人六经之教,原本人情。而后之儒者乃不能因其势而利导之,百计禁止遏抑,务以成周之刍狗,茅塞人心,是何异壅川使之不流?无怪其决裂溃败也。

从理论上说，刘献廷的话并不算新颖。《中庸》云：“君子之道费而隐。夫妇之愚，可以与知焉，及其至也，虽圣人亦有所不知焉。”王阳明说“与愚夫愚妇同的便是同德”。后来章学诚《原道》篇也说：“学于众人，斯为圣人。”圣人之“道”源出于百姓的人伦日用，这一点是古今儒家所一致肯定的。但是在刘献廷之前，从来未有人能这样明确而具体地把六经分指为以小说、戏曲、占卜、祭祀为前身。由于他的点破，儒家大传统和民间小传统之间的关系便非常生动地显露出来了。而刘献廷之所以有此妙悟，则又有其时代的背景。十六世纪以来，由于商人阶层的兴起，城市的通俗文化有了飞跃的发展；戏曲小说便是这一文化的核心，因此才引起了士大夫的普遍注意。中国的大、小传统之间也再一次发生了密切的交流。[17]

（二）汉代的大传统与原始儒教

汉代大、小传统之间的关系既明，循吏的特殊功能才可获得深一层的理解。雷德斐指出，所有的大传统都要通过教师（teachers）传播到一般人民。他并且举出印度教和伊斯兰教的传教人物和方式来说明他的论点[18]。但是汉代的大传统和有组织的宗教不同；它的教师也不是专业的宗教人物，如印度寺庙中的“诵经者”（reciters）或伊斯兰的圣者（saints）。本文的重点便是讨论汉代大传统的传播究竟具有那些中国的特性。汉代的循吏毫无疑问地曾扮演了文化传播者的角色。但这正是问题的关键所在。为什么传播大传统的责任在中国竟会落在循吏的身上呢？

首先我们必须从澄清汉代大传统的基本性质开始。雷氏所谓大传统主要指在某一社会中占据着主导地位的价值系统而言；这种价值系统往往托身于宗教，如西方的基督教或阿拉伯人的伊斯兰教。但汉代大传统的形态则颇有不同；它不是通常意义下的“宗教”，尤与拥有正式的教会组织、专业的传教士，以及严格的教条（dogmas）那种形态的宗教截然有别。《史记·太史公自序》中列举阴阳、儒、墨、名、法、道德为汉初的六大思想流派，这大概可以代表当时的大传统。不过严格地说，在社会、政治、文化思想上占据统治地位的则只有儒、道、法三家。由于汉代思想界已趋向混合，差不多已没有任何一家可以完全保持其纯洁性，而不受其他各家的影响。其中阴阳五行的观念则尤其如水银泻地，无所

不在。不过阴阳五行说所提供的主要是一个宇宙的间架:儒、道、法三家虽都采用其间架,基本上却并未改变它们关于文化、政治、社会的理论内容。墨、名两家在汉代则已退居支流,可以存而不论。

儒、道、法三家之间也早已发生了交互影响,其间的关系甚为复杂。例如在政治思想方面不但黄老与申、韩已合流,儒家也有法家化的倾向[19]。但以文化、社会价值而言,则我们不能不承认儒家在汉代大传统中的主流地位、道、法两家似不能与之争衡。顾炎武论"秦纪会稽山刻石",特别指出:

> 然则秦之任刑虽过,而其坊民正俗之意固未始异于三王也。(《日知录》卷十三)

顾炎武根据泰山、碣石门及会稽等地的刻石,指出秦始皇提倡三代礼教以矫正各地传统中的风俗。这个结论是建立在坚强的历史证据之上。可见在文化、社会政策方面,秦始皇仍不能不舍法家而取儒家。应劭《风俗通义》云:

> 然文帝本修黄老之言,不甚好儒术,其治尚清净无为,以故礼乐庠序未修,民俗未能大化,苟温饱完结,所谓治安之国也。(卷二《正失》篇)

这是指摘汉文帝的黄老之治未能发挥移风易俗的积极功效。这一论断也是有根据的,虽然道家"我无为而民自化"的态度曾为儒家的教化导其先路。总之,从文化史的观点看,儒教在汉代确居于主流的地位,因此我们有充足的理由用它来代表当时的大传统。但是从政治史的观点看,我们却不能轻率地断定自汉武帝"独尊儒术"以后,中国已变成了一个"儒教国家"(Confucian state)。儒教对汉代国家体制,尤其是中央政府的影响是比较表面的,当时的人已指出是"以经术润饰史事"。以制度的实际渊源而言,"汉承秦制"在《汉书·百官公卿表》上有明白而详细的记载;法家的影响仍然是主要的。汉宣帝的名言云:

> 汉家自有制度,本以霸王道杂之,奈何纯任德教,用周政乎?(《汉书·元帝本纪》)

这是汉代政治未曾定于儒家之一尊的明证。儒教在汉代的效用主要表现在人伦日用的方面,属于今天所谓文化、社会的范畴。这是一个长期的潜移默化的过程,所以无形重于有形,民间过于朝廷,风俗多于制度。在这些方面,循吏所扮演的角色便比卿相和经师都要重要得多,因为他们是亲民之官。

儒教在中国史的不同阶段中曾以各种不同的面貌出现。汉代的儒教究竟具有什么特点?这是我们必须进一步说明的问题。从唐代的韩愈以来,很多人都相信以孔、孟为代表的儒家"道统"在汉代中断了,因为以心性论为中心的儒家思想已被阴阳五行的系统取而代之。这个看法当然有相当的历史根据。不可否认,《孟子》、《中庸》以及《大学》中都有所谓心性论的成分。但同样不可否认的是,韩愈以来儒家心性论的再发现是受佛教的刺激而起。我们是否有充足的理由以心性论为决定儒家道统的唯一标准呢?

本文不能讨论儒家道统论是否可以成立的这个大问题。我们只想指出一个简单的历史事实,即从战国到汉代,不但心性论尚未成为儒教的中心问题,孟子也还没有取得正统的地位。《史记》"孟子荀卿列传"和"儒林列传"都是第一手的证据。《史记·太史公自序》云:

> 猎儒、墨之遗文,明礼义之统纪,绝惠王利端,列往世兴衰。作孟子荀卿列传第十四。

这一段话的解释向来争论很多,此处不能详及。但梁玉绳《史记志疑》卷三十六说:

> 孔、墨同称,始于战国,孟、荀齐号,起自汉儒,虽韩退之亦不免。(原注:见《进学解》)盖上二句指荀卿,即传所谓荀子推儒、墨、道德行事兴坏著数万言者,下二句指孟子,《儒林传》言孟子、荀卿咸遵夫子之业,非孟、荀并列之证欤?夫荀况尝非孟子矣,岂可并吾孟子哉!

梁玉绳的话所以特别值得注意是因为他已毫不迟疑地接受了后世孔、孟正统的观念。因此在情绪上他无法承认批评孟子的荀况"可并吾孟子"。但是他是《史记》的专家,客观的证据逼使他不能不得出"孟、荀齐

号,起自汉儒”的结论。《史记·儒林列传》上所载“孟子、荀卿之列,咸遵夫子之业而润色之”的事实是没有办法否认的。不但如此,以西汉一代而论,荀子在儒教中的重要性恐怕还在孟子之上。[20]

本文是历史的研究,孟、荀孰得孔子的嫡传,在此无关紧要。我们所重视的则是司马迁所说的,孟、荀“咸遵夫子之业”那句话。换句话说,在汉代人的理解中,孟、荀两家都承继了孔子的儒教,他们之间的相同处远比相异处为重要。本文论汉代儒教根据两个标准:第一,在先秦儒教传统中孔、孟、荀三家的共同点是什么?第二,汉儒接受先秦儒教并且见之于行事的究竟是那些部分?只有通过这两个标准的检验,我们才能比较有把握地确定汉代儒教的基本内容;也只有这样的儒教才有资格被称为“大传统”。中国思想自始即不以抽象思辨见长,儒家尤其如此。所以孔子说:“我欲载之空言,不如见之行事之深切著明。”[21]儒家教义的实践性格及其对人生的全面涵盖使它很自然地形成中国大传统中的主流。这个大传统不但事实上在汉代没有中断,而且儒教之所以能成为中国文化的支配力量,其基础正是在汉代奠定的。汉代儒教和阴阳五行之说相混杂确属事实。例如董仲舒以后,儒家多说“天人相应”,并以阴阳配情性、五行配五常。凡此之类,不可胜数,其大异于先秦儒家的立论是无可讳言的。从严格的哲学观点看,我们当然可以说儒家已“失传”了。但是从文化史或广义的思想史的观点看,这种情形恰足以说明儒教在汉代是一个有生命的大传统,因为它真正和小传统或通俗文化合流了。前面已经指出,依人类学家的观察,大传统一旦落到下层人民的手上便必然会发生意想不到的变化,因而失去其原义。不但汉代如此,明代的王学也是一样。黄宗羲说:“阳明先生之学,有泰州、龙溪而风行天下,亦因泰州、龙溪而渐失其传”;又说:“泰州之后,其人多能以赤手搏龙蛇,传至颜山农、何心隐一派,遂非后名教之所能羁络矣。”(见《明儒学案》卷三十二“泰州学案”序)黄宗羲从严格的哲学观点为阳明惋惜,但是我们却正可由此而断定王学在晚明是充满着活力的大传统。而且更深一层分析,阴阳五行说对先秦儒教的歪曲其实仅限于它的超越的哲学根据一方面,至于文化价值,如仁、义、礼、智、信之类,则汉儒大体上并没有改变先秦旧说。事实上,孝悌观念之深入中国通俗文化主要是由于汉儒的长期宣扬。汉儒用阴阳五行的通俗观念取代了先秦儒家的精微的哲学论证,但儒教的基本教义也许正因此才冲破了大传统的樊篱,成为一般人都可以接受的道理。

以上我们试图从大、小传统的关系着眼，说明汉代儒教何以是一个有生命的大传统。从纯哲学的观点说，汉代儒教自是“卑之毋甚高论”，但它确曾发挥了“移风易俗”的巨大作用。中国文化流布之广，持续之久和凝聚力之大是世界文化史上独一无二的现象；而儒教在这一文化系统中则无疑是居于枢纽的位置。无论我们今天对儒教持肯定或否定的态度，这个历史事实都是无法抹杀的。《中庸》描写儒家的“至圣”有云：

> 溥博如天，渊泉如渊。见而民莫不敬，言而民莫不信，行而民莫不说。是以声名洋溢乎中国，施及蛮貊，舟车所至，人力所通，天之所覆，地之所载，日月所照，霜露所队，凡有血气者，莫不尊亲。

这在《中庸》作者的时代尚不过是一种高远的想象。然而自汉代以来，孔子和他所开创的儒教在中国甚至东亚的世界中几乎已达到了这个想象的境界。在这一化想象为现实的历史进程中，两汉的儒家，包括循吏在内，是一批最重要的先驱人物。

根据上面所设立的两个标准，我们可以毫不迟疑地指出，从孔、孟、荀到汉代，儒教的中心任务是建立一个新的文化秩序。孔子以前的中国大传统是所谓三代的礼乐，即《论语·为政》所说“周因于殷礼，殷因于夏礼”的文化系统。这个系统在春秋时代已陷于“礼坏乐崩”的局面，但孔子仍然向往周代盛世的礼乐秩序；他一生最崇拜的古人则是传说中“制礼作乐”的周公。所以他说：

> 周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。（《论语·八佾》）

但孔子深知“礼”是随着时代的变动而必然有所“损益”的，所以他的“从周”决不能理解为完全恢复周公的礼制。从“其或继周者，百世可知也”的话来看，他不过是主张继承周文的精神以推陈出新而已。他曾这样描写理想中的文化秩序：

> 道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，有耻且格。（《论语·为政》）

“刑法”是孔子时代所出现的新事物，但孔子在这里仅指出“政”与“刑”之不足，而不是完全否定它们的功效。孔子的理想秩序则是“道之以德，齐之以礼”，这是他“继周”而加以“损益”之所在。这两种秩序并不是互相排斥的关系，而是最低限度与最高限度的分别。用现代的观念说，孔子所希望重建的主要是道德、文化的秩序；这是最高限度的秩序，超越但同时也包括了最低限度的政治、法律的秩序。所以对孔子和儒家而言，文化秩序才是第一义的，政治秩序则是第二义的。孟子、荀子至汉代的循吏都接受这一共同的原则。

如所周知，孔子明确地提出“仁”为“礼”的超越根据是一个最重要的贡献。正是由于这一贡献，他才能在古代礼乐的废墟上创建了儒教。“仁”是“礼”的内在的精神基础；“礼”是“仁”的外在的形式表现。这是孔子以来儒教的通义。后起的孟、荀两家虽有畸轻畸重的差异，然皆莫能自外于此一通义。但是礼治或德治的秩序究竟通过何种具体的程序才能建立呢？传统的看法是用《大学》的格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下八条目说明儒教从“内圣”到“外王”的具体步骤。前四条是战国中晚期各家修身论竞起的结晶，此处姑且置之不论[22]。但修、齐、治、平之说则在《论语》、《孟子》、《荀子》中都可以获得印证。照这个看法，似乎儒家的德治秩序完全是从统治者个人的道德修养中逐步推出来的。自《庄子·天下》篇提出“内圣外王”的观念以后，儒家的德治论便普遍地被理解为“内圣”必然导致“外王”或“内圣”是“外王”的先决条件。我们必须承认，儒教的确要求统治阶层的所有成员都“以修身为本”。在先秦至两汉的儒家议论中，我们可以清楚地看出，所谓“修身”是特别针对着“士”而设的说教。对于“士”以及“士”以上的人来说，修、齐、治、平是一个必要的程序。汉代以“孝弟”为取士的最重要的标准，便是根据“欲治其国者，先齐其家”的逻辑推衍出来的。无可讳言，儒家坚信“士”是文化的“先觉”，具有特殊的历史使命——即“以此道觉此民”，而“自任以天下之重”（《孟子·万章》下）。从现代的观点看，这当然可以说是一种“文化精英论”（elitism）。在儒教的支配之下，士在中国文化的长期发展中扮演了一个非常特殊的角色；这是世界史上绝无仅有的现象。

但是修、齐、治、平的程序并不适用于一般“后知”、“后觉”的人民。从社会的整体的角度出发，儒家德治秩序的建立则依循另一套程序。《论语·子路》：

> 子适卫,冉有仆。子曰:“庶矣哉!”冉有曰:“既庶矣,又何加焉?”曰:“富之。”曰:“既富矣,又何加焉?”曰:“教之。”

这个“先富后教”说才是孔子政治思想的核心,而先后为孟、荀所承继[23]。孟子曾一再向当时的国君强调“仁心”,又曾明说:“君子之守,修其身而天下平。”(《尽心》下)这都合于修、齐、治、平的程序。但是他向齐宣王论“仁政”却说:

> 明君制民之产,必使仰足以事父母,俯足以畜妻子,乐岁终身饱,凶年免于死亡;然后驱而之善,故民之从也轻。
>
> 今也制民产,仰不足以事父母,俯不足以畜妻子,乐岁终身苦,凶年不免于死亡。此惟救死而不赡,奚暇治礼义哉?(《梁惠王》上)

这正是对“先富后教”说的进一步的发挥。孟子在他对尧的时代加以理想化的时候,也说:

> 后稷教民稼穑,树艺五谷;五谷熟而民人育。人之有道也,饱食、暖衣、逸居而无教,则近于禽兽。圣人有忧之,使契为司徒,教以人伦——父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有叙,朋友有信。(《滕文公》上)

可见从人民的群体生活着眼,儒家的德治秩序必须首先建立在“饱”、“暖”的基础之上。只有在“黎民不饥不寒”(此语两见于《梁惠王》上)以后才能谈得到“礼义”的教化。“先富后教”是儒家的通义,也可以从《尚书·洪范》中得到证实。《洪范》成篇的时代在此无需讨论;作为一篇重要的儒家文献,它的真实性是无可怀疑的。在《洪范》的“八政”之中,“食”居首位,“货”为其次,“司徒”则列第五。据郑玄注,“此数本诸其职先后之宜也”。所以“八政”的次序是出于有意义、有计划的安排,与“先富后教”完全一致,更和上引《孟子·滕文公》之说若合符节。不但儒家如此,受有儒家影响的《管子·牧民》篇也开宗明义地说:“仓廪实则知礼节,衣食足则知荣辱。”

荀子的“礼治”论与孟子的“仁政”说虽有外倾与内倾之别,但荀子

对"修身"的重视并不在孟子之下。他在《君道》篇说:"闻修身,未尝闻为国。"他的《修身》篇更是完全针对"士"而发,故有"士欲独修其身"之语。可见从"修身"推到"治国"也是荀子所肯定的程序。近人多以《大学》出于荀子的系统,似乎是有根据的。但是荀子讲"修身",其出发点仍然是在"君"或"士"的个人。荀子生活在秦代统一中国的前夕,因此他最关心的问题是怎样才能建立一个"相与群居而无乱"(《礼论》)的社会,他所提出的答案则是"礼"。《礼论》说:

> 礼起于何也?曰:人生而有欲,欲而不得,则不能无求,求而无度量分界,则不能不争。争则乱,乱则穷。先王恶其乱也,故制礼义以分之,以养人之欲,给人之求。使欲必不穷乎物,物必不屈于欲,两者相持而长,是礼之所起也。

这是最广义的"礼",也就是一种礼治秩序。在这个秩序中,荀子所强调的则是"养人之欲,给人之求",即满足人民的物质欲望。但是为了使人人的欲望都能获得适当的满足,"礼"的节制作用是不可少的。换句话说,只有寓"养"于"礼"才能建立起一个"群居而无乱"的秩序。礼治的目的既在于"养",因此"富国"必然归结到"富民"。《富国》篇说:

> 足国之道,节用裕民,而善臧其余。节用以礼,裕民以政。彼裕民(按:当是节用之讹)故多余,裕民则民富。

尤其重要的是他所说的"民"是一般老百姓。《王制》篇说:

> 故王者富民,霸者富士,仅存之国富大夫,亡国富筐箧,实府库。筐箧已富,府库已实,而百姓贫;夫是之谓上溢而下漏。

这是儒家"藏富于民"的主张。财富不但不应该集中在任何特殊阶级之手,而且更不应该集中在政府之手。"府库实而百姓贫"乃是"亡国"的象征。在《王制》的"序言"一节中,荀子也先列"治田",次及"养林",然后才说到"教化"。他论"乡师"云:

> 顺州里,定廛宅,养六畜,闲树艺,劝教化,趋孝弟,以时顺修,

使百姓顺命,安乐处乡。乡师之事也。

这是荀子理想中农村的礼治秩序。故《王制》序官之法与《洪范》之首序食、货之官,后及司徒教民之职,在精神上是完全一致的。(按:《荀子·王制》中的司徒"不掌教民",与《孟子》、《洪范》的"司徒"不同。读者宜注意。)

我们在上文讨论儒家德治或礼治秩序的建立,指出其中有两个相关但完全不同的程序。第一个程序是从"反求诸己"开始,由修身逐步推展到齐家、治国、平天下。第二个程序则从奠定经济基础开始,是"先富后教"。前者主要是对于个别的"士"的道德要求。这是因为"士志于道"(《论语·里仁》),"无恒产而有恒心者,唯士为能"(《孟子·梁惠王》上)。而后者则是维系人民的群体秩序的基本条件。正如荀子所说,"以从俗为善,以货财为宝,以养生为已至道,是民德也"(《儒效》篇)。对于一般人民而言,只有"先富后教"的程序才是他们所能接受的。这两种程序当然有内在的关联性:"士"是四民之首,平时在道德和知识方面都必须有充分的准备,在机会到来时才能执行"富民"、"教民"的任务。孟子说得最清楚:

> 故士穷不失义,达不离道。穷不失义,故士得已焉;达不离道,故民不失望焉。古之人,得志,泽加于民;不得志,修身见于世。穷则独善其身,达则兼善天下。(《尽心》上)

所以儒家"修身"的最后目的永远是"泽加于民"。

但是在实践中,这两种程序决不可加以混淆。关于这一点董仲舒早已给予一个最透彻的分析。他把这两种程序分别称之为"仁"与"义"。《春秋繁露·仁义法二十九》开头便说:

> 《春秋》之所治,人与我也。所以治人与我者,仁与义也。以仁安人,以义正我。……众人不察,乃反以仁自裕,而以义设人,诡其处而逆其理,鲜不乱矣。……是故《春秋》为仁义法:仁之法在爱人,不在爱我;义之法在正我,不在正人。

"仁义法"在实践中究竟怎样区别呢?他说:

君子求仁义之别，以纪人我之间，然后辨乎内外之分，而著于顺逆之处也。是故内治反理以正身，据祉（原注：一作礼）以劝福（原注：一作赡）；外治推恩以广施，宽制以容众。孔子谓冉子曰：治民者先富之而后加教；语樊迟曰：治身者先难后获，以此之谓。治身之与治民，所先后者不同焉矣。《诗》云：饮之食之，教之诲之。先饮食而后教诲，谓治人也。又曰：坎坎伐辐，彼君子兮，不素餐兮！先其事其食，谓之治身也。

可见"修身"是"内治"的程序；"先富后教"则是"外治"的程序。这两个程序之间的界线一旦混乱了，便会发生可怕的社会后果：

是故以自治之节治人，是居上不宽也；以治人之度自治，是为礼不敬也。为礼不敬则伤行而民弗尊；居上不宽则伤厚而民弗亲。弗亲则弗信；弗尊则弗敬。

"内治"与"外治"两个程序的混淆一直是中国儒教史上一大问题，到今天还没获得彻底的澄清。从上引董仲舒的议论中，我们不难看到，这种混淆早在汉初便已存在了。宋、明理学的内倾性格更加深了一般人对儒教的误解。"存天理，灭人欲"以"希圣希贤"是"内治"或"治身"的语言，只有对于个别的"士"才有意义；如果误用在"外治"或"治民"的程序上，便必然流于戴震所谓"以理杀人"了[24]。原始儒教在理论上承认"人皆可以为尧舜"或"涂之人皆可以为禹"，但是决不要求人人都成圣成贤。因此，在"治民"的程序上，它的主张只是"宽制以容众"，"先富之而后加教"。

但汉代毕竟去古未远，当时的儒者大体上仍对原始儒教的基本方向有比较亲切的了解。这种了解使他们明确地意识到，他们的历史使命是建立一个"道之以德，齐之以礼"的文化秩序；其具体的进行程序则是"先富之而后加教"。荀子说："儒者在本朝则美政，在下位则美俗。"（《儒效》篇）一般地说，汉代的儒者至少在观念上接受了这个规定。循吏则恰好为我们提供了一个典型的例证：他们的"教化"工作便是对儒家原始教义的实践。用现代的观念说，循吏是大传统的承担者；在政治统一的有利条件下，他们把大传统广泛地传播到中国的各地区。但是他们从事文化传播的努力是出于自觉的，因为他们的工作的内容和方

式与原始儒家教义之间的一致性已达到了惊人的程度。这决不能以偶然的巧合视之。我们在上文之所以详论孔、孟、荀以至董仲舒诸家的思想便是为了说明这一点。

以下我们将转入汉代循吏的研究。

（三）"循吏"概念的变迁

"循吏"之名始于《史记》的《循吏列传》，而为班固《汉书》和范晔《后汉书》所承袭。从此"循吏"便成为中国正史列传的一个典型，直到民国初年所修的《清史稿》仍然沿用不变。但《史记》、《汉书》、《后汉书》三史中的"循吏"，若细加分析，其涵义仍各有不同，尤以《史》、《汉》之间的差别为最值得注意[25]。《史记·太史公自序》说：

> 奉法循理之吏，不伐功矜能，百姓无称，亦无过行，作循吏列传。

同书《循吏列传》开宗明义说：

> 法令所以导民也；刑罚所以禁奸也。文武不备，良民惧然身修者，官未曾乱也。奉职循理，亦可以为治，何必威严哉？

这两段话大致可以代表司马迁的循吏观。但在进一步分析之前，我们必须对《史记·循吏列传》在传统史学上所引起的若干重要疑点略加疏解。梁玉绳《史记志疑》卷三十五《循吏列传》条云：

> 史公传循吏无汉以下，传酷吏无秦以前，深所难晓。

明末陈子龙已说过同样的话，不过他的结语是"寄慨深矣"四个字（见泷川龟太郎《史记会注考证》卷一一九所引）。《史记·循吏列传》共收五人，都是春秋、战国时代的人。这一点曾引起各种推测。司马迁著史必有"微言大义"在内，这是后代专家大致都承认的。这一看法自然是有根据的，因为司马迁在《自序》中不但提出了《史记》是否上承《春秋》的问题，并且故作"唯唯否否"之辞。但是我们虽然可以肯定《循吏列传》

的特殊写法含有某种“微言”，却已无法确定这个“微言”究竟是什么了。方苞《史记评语·循吏列传》条说：

> 循吏独举五人，伤汉事也。……史公盖欲传酷吏，而先列古循吏以为标准。……然酷吏恣睢实由武帝侈心，不能自克，而倚以集事。故曰：身修者官未曾乱也。（《方望溪先生全集·集外文补遗》卷二）

这是说，司马迁写循吏传故意只列古代人物以反照汉代但有酷吏。所以《循吏列传》事实上是史公对汉武帝的“侈心”表示一种深刻的批评。另一种见解则恰好与此相反。《史记会注考证》卷一百二十《汲、郑列传》引宋代叶梦得之言曰：

> 循吏传后即次以黯，其以黯列于循吏乎？而以郑当时附之。黯尚无为之化，当时尚黄老言，亦无为云。[26]

这是以汲黯、郑当时为汉代的循吏，故《循吏列传》并不是“无汉以下”，如梁玉绳或方苞所云。日本学者颇有相信此说者，泷川氏在同书卷六十一《伯夷列传》卷首“考证”下即说：

> 《循吏列传》后叙汲黯、郑当时者，以两人亦循吏也。

冈崎文夫也推断汲、郑两人是“奉法循理”的循吏，并特别指出他们之间的共同点是“好黄老言”[27]。但此外还有第三个看法，《史记志疑》卷三十五引陈仁锡《史诠》云：

> 汉之循吏，莫若吴公、文翁，子长不为作传，亦一缺事。

这是以《史记》无汉代循吏乃出于史料搜集之疏漏，未必是司马迁有意如此。

以上三种看法各有理由，但也各有困难，此处不能详说，本文不想在《史记》无文字之处再添一种推测，兹就《史记》本文略加分析，以澄清司马迁的循吏观。我们试读上引《太史公自序》中“奉法循理之吏，不伐

功矜能，百姓无称，亦无过行”几句话，便可发现他对循吏的描写完全是负面的；他只强调循吏在消极方面不做什么，却无一语道及他们在积极方面究竟做什么。他在《循吏列传》记述鲁相公仪休也说：

> 奉法循理，无所变更，百官自正，使食禄者不得与下民争利，受大者不得取小。

这仍然是强调“无”、强调“不”，全从反面落笔。我们看了这些文字，似乎可以推断司马迁心中的循吏是汉初文、景之世黄老无为式的治民之官。我们必须记住一个重要的事实：司马迁生活在酷吏当令的武帝时代，因此他没有机会看到昭、宣以下那种“先富后教”型的循吏。他对酷吏的深恶痛绝确是情见乎辞的，故不但《循吏列传》有“何必威严”之语，《酷吏列传》的序论更是立场鲜明。序文是这样开端的：

> 孔子曰：导之以政，齐之以刑，民免而无耻；导之以德，齐之以礼，有耻且格。老氏称：上德不德，是以有德；下德不失德，是以无德。法令滋章，盗贼多有。太史公曰：信哉是言也！法令者治之具，而非制治清浊之源也。

司马迁引孔、老两家之说，显然是针对武帝过分重视政刑法令而发。但是他自己的政治倾向似乎仍是在道家的一边，所以“导之以德”之“德”在他的理解中即是“上德不德”。换句话说，他是主张“我无为而民自化”的。后人惋惜《史记·循吏列传》不收吴公、文翁两人则是因为受了《汉书·循吏传》的影响。班固说：

> 至于文、景遂移风易俗。是时循吏如河南守吴公，蜀守文翁之属皆谨身帅先，居以廉平，不至于严，而民从化。

但事实上，吴公其人正是由于《史记》才流传下来的。《史记·屈原、贾生列传》云：

> 孝文皇帝初立，闻河南守吴公治平为天下第一，故与李斯同邑而常学事焉，乃征为廷尉。

可见吴公是李斯弟子，渊源在法家。司马迁提到吴公主要是因为他是贾谊的推荐者。他究竟是否符合史公心中的循吏标准，今已不可知。无论如何，史公并没有称他为循吏；称吴公为循吏的是东汉的班固。文翁为蜀郡太守则始于景帝末，与史公同时而稍早，且其人终生在蜀，位亦未至公卿。司马迁撰史时或尚不详其事迹，故《司马相如列传》中也没有提及文翁。总之，详考《史记》本文，我们只能获得一个比较确定的结论，即终司马迁之世，积极从事于教化工作的循吏尚未成为普遍的典型。所以司马迁所谓"循吏"是指文、景时代黄老无为式的人物。司马谈论六家要旨有云：

> 道家无为，又曰无不为，其实易行，其辞难知。其术以虚无为本，以因循为用。

此处"因循"两字即是《史记》"循吏"之"循"的确诂。

《汉书·循吏传》云：

> 孝武之世……少能以化治称者。惟江都相董仲舒、内史公孙弘、兒宽，居官可纪。三人皆儒者，通于世务，明习文法，以经术润饰吏事，天子器之。仲舒数谢病者，弘、宽至三公。

可见汉武帝完全是从粉饰太平的观点来提倡儒教的，至于儒家"养民"、"教民"的基本教义则好象并没有博得他的同情。《汉书·循吏传》续言：

> 及至孝宣，由仄陋而登至尊，兴于闾阎，知民事之艱难。……常称曰：庶民所以安其田里而亡叹息愁恨之心者，政平讼理也。与我共此者，其唯良二千石乎！以为太守，吏民之本也，数变易则下不安，民知其将久，不可欺罔，乃服从其教化。故二千石有治理效，辄以玺书勉厉，增秩赐金，或爵至关内侯，公卿缺则选诸所表以次用之。是故汉世良吏，于是为盛，称中兴焉。……王成、黄霸、朱邑、龚遂、郑弘、召信臣等，所居民富，所去见思，生有荣号，死见奉祀，此廪廪庶几德让君子之遗风矣。

上引班固两段叙事自是实录。教化型的循吏辈出确在宣帝之世。《史

记》中的循吏和宣帝以下的循吏虽同名而异实，其中一个最显著的分别便在前者是道家的无为，而后者则是儒家的有为。“所居民富，所去见思”决不是仅仅“奉法循理”所克倖致，而是只有通过积极的努力才能取得的收获。

两汉书论循吏和酷吏的消长以及政风的变迁都归因于个别君主的政治倾向与不同时期的社会状态。而后世论者尤重视君主的影响力。这两者之间的关系当然是很密切的。否则何以酷吏多出现在武帝之世而循吏却偏偏以宣帝之世为最盛[28]？但是除了帝王个人和时代的因素之外，我们也必须注意地域性的差异。中国各地风俗不同，有宜于宽治而用循吏者，有宜于严治而用酷吏者；更有宜先严后宽或先宽后严者，则循吏、酷吏交互为用。如卫地的东郡，据《汉书·地理志下·风俗》篇云：

> 其俗刚武，上气力。汉兴，二千石治者亦以杀戮为威。宣帝时韩延寿为东郡太守，承圣恩、崇礼义、尊谏争。至今东郡号善为吏，延寿之化也。

这便是先严后宽的一例。《后汉书·循吏列传》序论说：

> 若杜诗守南阳，号为杜母，任延、锡光移变边俗，斯其绩用之最章章者也。

后汉的循吏在边郡的成绩确很突出，这也和地域性有关。但他们的任用并不限于边郡，南阳在后汉是所谓“帝乡”，当然不能算是边郡。《汉书·地理志下》韩地风俗条下云：

> 南阳好商贾，召父（召信臣）富以本业；颍川好争讼分异，黄（霸）、韩（延寿）化以笃厚。君子之德，风也；小人之德，草也。信矣！

尤可证虽同为循吏，但因有地域性之别，教化之道也随之而各有不同。所以班固在《汉书》卷一百下“叙传”中说：

> 谁毁谁誉,誉其有试。泯泯群黎,化成良吏。淑人君子,时同功异。没世遗爱,民有余思。述循吏传。

循吏之所以"时同功异",正由于他们的具体工作是因地制宜,不拘一格的。但是班固对循吏的赞词却给我们提出了一个最值得深思的问题:为什么汉代会出现这许多以"化民成俗"为己任的"淑人君子"呢?我们能满意于已有的一些简单答案,例如说这是汉武帝"罢黜百家,独尊儒术"的结果或者说这是"吏治视上之趋向"所使然吗?像循吏这样的人物是仅仅由于朝廷的提倡奖励便能在短期内塑造得出来的吗?

(四) 循吏教化与汉廷政策

中外学者研究汉代循吏都是从政治制度的观点出发,所以往往以酷吏与循吏相对照。汉家制度自始便是"以霸王道杂之",汉高祖十一年二月诏书并举周文王与齐桓公为典范(《汉书·高帝纪下》)实已露王霸兼采的端倪[29]。终两汉之世,循吏和酷吏两大典型虽因各时期的中央政策不同而互为消长,但始终有如二水分流,未曾间断。从思想源流的大体言之,循吏代表了儒家的德治,酷吏代表了法家的刑政;汉廷则相当巧妙地运用这两种相反而又相成的力量,逐步建立了一个统一的政治秩序。

关于汉代循吏的政治功能,已经有人讨论过了,本文不想多说[30],本文所特别重视的则是循吏的文化功能。与酷吏相比较,循吏显然具有政治和文化两重功能。循吏首先是"吏",自然也和一般的吏一样,必须遵奉汉廷的法令以保证地方行政的正常运作。但是循吏的最大特色则在他同时又扮演了大传统的"师"(teacher)的角色。上文已说明汉代的大传统以儒教为主体,而儒教的基地则在社会而不在朝廷。因此循吏在发挥"师"的功能时,他事实上已离开了"吏"的岗位;他所奉行的不复是朝廷法令,而是大传统的中心教义。由于中国的大传统并非寄身于有组织的宗教,所以它的传播的任务才落到了俗世人物的循吏的肩上。汉代大传统的传播者,借用《周礼》的名词,可称之为"师儒";循吏便是以"师儒"的身分从事"教化"工作的。循吏自然不是大传统的唯一传播者,但在汉代,"师儒"之中,循吏却是教化成绩最为卓著的一型。

在上一节中,我们曾指出,《史记》中的"循吏"基本上是黄老一派的

道家观念;司马迁撰史时,《汉书》所载的儒家型的循吏尚未引起普遍的注意。《汉书·循吏传》中所载虽仅寥寥数人,但多在宣帝之世。那么我们是不是可以断言儒家型循吏的出现完全是汉武帝"罢黜百家,表彰儒术"的结果呢?我们当然不能否认汉武帝正式提倡儒学对于儒家型循吏的出现可能发生了激励的作用。但是事实具在,循吏毕竟另有独立的文化传统,不能简单地看作汉廷政策的产品。在这一节里,我们将根据文翁、兒宽、韩延寿三人的传记资料来说明汉代循吏教化的起源及其与汉廷之间的复杂关系。

《汉书·循吏文翁传》说:

> 文翁,庐江舒人也。少好学,通《春秋》,以县吏察举。景帝末为蜀郡守,仁爱好教化,见蜀地辟陋,有蛮夷风,文翁欲诱进之,乃选郡县小吏……遣诣京师受业博士或学律令……数岁,蜀生皆成就还归,文翁以为右职。……又修起学官于成都市中,召下县子弟以为学官弟子,为除更徭。高者以补郡县吏,次为孝弟、力田。常选学官僮子,使在便坐受事。每出行县,益从学官诸生明经饬行者与俱,使传教令,出入闺阁。县邑吏民见而荣之。数年,争欲为学官弟子,富人至出钱以求之。由是大化,蜀地学于京师者比齐、鲁焉。至武帝时乃令天下郡国皆立学校官,自文翁为之始云。文翁终于蜀,吏民为立祠堂,岁时祭祀不绝。至今巴蜀好文雅,文翁之化也。

汉代循吏"所居民富",即执行孔子"富之"而后"教之"的规划,文翁自然也不是例外。《汉书》未记其"富民"的事迹,但《华阳国志》卷三云:

> 孝文帝末年以庐江文翁为蜀守,穿湔江口,灌溉繁田千七百顷。

《华阳国志》大约根据地方记载,足补《汉书》之略,不过文中误"景帝"为"文帝"而已。所以把《汉书》与《华阳国志》合起来看,文翁完全合乎宣帝以后儒家型循吏的标准。

但是文翁守蜀郡在景帝之末和武帝初年,尚在汉廷正式定儒学于一尊之前,他的推行教化决不可能是奉行朝廷的旨意。文翁和汲黯、郑

当时约略同时，如果说那时已有循吏，则汲黯、郑当时比文翁更具有代表性。以汲黯为例，他任东海太守“治官理民，好清静”，后来位列九卿也依然遵守“治务在无为”的原则（见《史记》本传）。这种循吏合乎《史记》所谓“奉法循理”、“百姓无称”的标准，但显然与《汉书》所谓“所居民富、所去见思”的典型截然不同。换句话说，在文翁的时代，循吏的特征是“因循”和“无为”，因为这才符合文、景两朝崇尚黄老之治的要求。文翁在蜀实行教化则是本于他个人平素所持的信念；这种信念只能源于当时在社会上流行的儒教大传统。严格地分析，上引“文翁传”中所描述的设施已不在郡守职务的范围之内；文翁所发挥的也不是“吏”的功能，而是“师儒”的作用。文翁的例子使我们清楚地看到循吏兼具“吏”与“师”的双重身分。文翁的郡守职权虽然曾给他的教化工作提供了很大的便利，但“吏”与“师”两种功能却又不是混而不分的。“吏”的基本职责是维持政治秩序，这是奉行朝廷的法令；“师”的主要任务则是建立文化秩序，其最后动力来自保存在民间的儒教传统。用汉代的语言来表示，这一分别即是“政”与“教”的不同。汉代有关地方行政的文献往往以“政”与“教”并提，其中“教”字的涵义颇不简单，下文将另有分疏。本文讨论循吏的文化意义，其重点则放在“教”的方面。

《文翁传》说汉武帝“令天下郡国皆立学校官，自文翁为之始”。这一点十分重要，足以说明文化对政治的影响。文翁设立郡学显然是根据古代的庠序传统，当时的汉廷还没有制定一套普遍的教育政策。相反地，后来，武帝立天下郡国学官倒是闻文翁之风而起的[31]。不但如此，我们还有理由相信，汉代的太学制度也有取于文翁郡学的规模。公孙弘请为博士置弟子员事在元朔五年（前一二四年），是为太学之始（见《汉书·武帝纪》）。《汉书·儒林传序》，博士弟子“一岁皆辄课，能通一艺以上补文学掌故缺，其高第可以为郎中”。太学将学生分为两等，高第为郎，次补文学掌故，和文翁所订“学官弟子……高者以补郡县吏，次为孝弟、力田”的规章几乎如出一辙。这一制度上的相合恐非出于偶然。武帝立太学与立郡国学官同时，而郡国学官的实行则“自京师始，由内及外”（亦见《儒林传序》），所以我们推测太学曾取法于文翁的规制，根据是相当坚强的。总之，文翁的例子不但说明了循吏的历史渊源，而且也透露了汉武帝“独尊儒术”的文化背景。战国以来，儒教已逐渐在中国的大传统中取得了主导的地位，“先富后教”早已成为汉代一般儒生的天经地义。袁文（一一一九——一一九〇年）《瓮牖闲评》卷一云：

汉儒记郑子产之事曰：子产犹众人之母也，能食之而不能教之。《左氏传》乃云：我有子弟，子产诲之。

袁文这条笔记的本意是在纠正汉儒对子产的误解，指出子产不仅“富民”，而且也“教民”。但是我们却恰可从汉儒的误解中看出他们的“教化”意识植根之深。董仲舒的“独尊儒术”，公孙弘的倡立太学和文翁的化蜀都来自一个共同的源头，即大传统的儒教。汉代的皇帝终于承认儒教的正统地位与其说是由于儒教有利于专制统治，毋宁说是政治权威最后不得不向文化力量妥协。儒教大传统对于皇权的压力早在汉初便已见端倪。《史记》卷九十七《陆贾传》载：

陆生时时前说称《诗》、《书》。高祖骂之曰：迺公居马上而得之，安事《诗》、《书》？陆生曰：居马上得之，宁可以马上治之乎？……向使秦已并天下，行仁义，法先圣，陛下安得而有之？高帝不怿，而有惭色。

这个著名的故事极富于象征的意义，最能显示帝王对儒教所持的两难心理。“不怿”是不甘向儒教低头，“惭色”则是不得不承认儒教所代表的价值观念是具有深厚的社会基础的，出身“无赖”的汉高祖尚且如此，早年已接触过儒教的武帝更可想而知。武帝接受儒教也许主要是出于“缘饰”的动机，但肯定儒教在各家之中最具“缘饰”的作用即是承认它是大传统中的支配力量。欧洲中古的“君权神授说”也与此相类。俗世君主同样假基督教的“缘饰”之用。但是换一个角度看，这正好证明基督教已取得大传统的主宰地位，以致政治势力也不得不借重它的精神权威。

汉武帝时，兒宽任左内史，领京畿诸县；他的措施完全合乎循吏的典型。《汉书》卷五十八本传说：

宽既治民，劝农桑，缓刑罚，理狱讼，卑体下士，务在于得人心。择用仁厚士，推情与下，不求名声，吏民大信爱之。宽表奏开六辅渠，定水令以广溉田。收租税，时裁阔狭，与民相假贷，以故租多不入。后有军发，左内史以负租课殿，当免。民闻当免，皆恐失之，大家牛车，小家担负，输租缀属不绝。课吏以最。上由此愈奇宽。

循吏具有“吏”和“师”的双重身分。“吏”的身分要求他执行朝廷的法令,“师儒”的身分则要求他以“仁爱”化民。但这两重身分发生抵触时,他往往舍“法令”而取“仁爱”。这是汉代循吏的特征。所以兒宽收租税时“与民相假贷”,不能完成“法令”所规定的任务,要受到免职的处分。相反地,酷吏则不惜用严厉的刑罚以执行朝廷的“法令”。宣帝时代酷吏严延年的母亲斥责其子曰:

> 幸得备郡守,专治千里,不闻仁爱教化,有以全安愚民。顾乘刑罚,多刑杀人,欲以立威,岂为民父母意哉!(见《汉书·酷吏严延年传》)

这位严老太太所根据的正是儒教大传统中的“循吏”理想,认为郡守的最主要的责任是“仁爱教化”,可见兒宽在左内史任内的施政方针,其动力乃来自当时的大传统而不是号称“独尊儒术”的朝廷。兒宽的儒家背景在《汉书》本传中有清楚的说明:

> 治《尚书》,事欧阳生。以郡国选诣博士,受业孔安国。贫无资用,尝为弟子都养。(颜师古注:供诸弟子烹炊也。)时行赁作,带经而鉏,休息辄读诵,其精如此。以射策为掌故,功次,补廷尉文学卒史。……时张汤为廷尉,廷尉府尽用文史法律之吏,而宽以儒生在其间,见谓不习事,不署曹,除为从史,之北地视畜数年。(并可参看《史记·儒林传》)

可知武帝时代的汉廷尚是“文史法律之吏”的天下,以致兒宽以“儒生”侧身其间,落落寡合,武帝后来对他的赏识显然是由于他竟能由“负租、课殿当免”一跃而为“课吏以最”。左内史治下的人民自动向政府缴租税,使他能超额完成“吏”的任务,这是武帝始料所不及的。换句话说,他受知于武帝仍在于他是一个能执行法令的能吏,而不是因为他是一个“仁爱教化”的循吏。

不但武帝时如此,下逮宣帝之世,情况依然未变。《汉书·循吏传》中人物虽多出宣帝一朝,但这只是表象,不足以为宣帝认真奖励循吏之证。韩延寿的事迹颇能说明礼乐教化和朝廷法令之间的紧张关系。

韩延寿名不列《汉书·循吏传》,但以推行教化而论,他的成绩和影

响在西汉循吏中却是无与伦比的,他出身郡文学,深受儒教的熏陶,因此每出守一郡,必以移风俗、兴礼乐为治民的先务。《汉书》卷七十六本传记他任颍州太守云:

> 颍川……民多怨仇,延寿欲更改之,教以礼让。恐百姓不从,乃历召郡中长老为乡里所信向者数十人,设酒具食,亲与相对,接以礼意;人人问以谣俗,民所疾苦。为陈和睦亲爱、销除怨咎之路。长老皆以为便,可施行,因与议定嫁娶丧祭仪品,略依古礼,不得过法。延寿于是令文学校官诸生,皮弁执俎豆,为吏民行丧嫁娶礼,百姓遵用其教。

本传又记他稍后任东郡太守时的业绩云:

> 延寿为吏,上礼义,好古教化,所至必聘其贤士,以礼待用,广谋议,纳谏争;举行丧让财,表孝弟有行;修治学官,春秋乡射,陈钟鼓管弦,盛升降揖让,及都试讲武,设斧钺旌旗,习射御之事。

可证韩延寿确是一直非常认真地在实行着儒家的礼乐教化,他的一切设施完全符合孔子所谓"导之以德,齐之以礼"的原则。不但如此,他还深信当时大传统中"良吏为民之表率"的理论。所以史载他在东郡:接待下吏恩施甚厚而约誓明,或欺负之者,延寿痛自刻责:"岂其负之,何以至此?"吏闻者自伤悔,其县尉至自刺死。最后,在左冯翊任内,行县至高陵,适民有兄弟为田产争讼,韩延寿自责"为郡表率,不能宣明教化",乃"入卧传舍,闭阁思过。一县莫知所为,县丞、啬夫、三老亦皆自系待罪"。直到这两个弟兄悔过息讼之后,他才"起听事"。本传说他在左冯翊时:

> 恩信周徧二十四县,莫复以辞讼自言者。推其至诚,吏民不忍欺绐。

《论语·卫灵公》:

> 躬自厚而薄责于人。

又《颜渊》篇：

> 政者，正也，子帅以正，孰敢不正？

韩延寿正是自觉地实践了这一类的教言。毫无可疑地，他自始至终都是以“师儒”自居的。如制订丧祭嫁娶之礼、止兄弟之讼、“痛自刻责”、“闭阁思过”之类的举措都和他的“吏”的功能无直接关系。汉代郡守的主要职责，除了前引《兒宽传》所说的征收租税外，则以典刑狱、缉盗贼、制豪强为重点所在[32]。这些都是维持政治秩序的基本工作。但是韩延寿“为吏，上礼义，好古教化”，显然是以建立文化秩序为中心的旨趣。严格地说，他在各郡的措施已远超出“吏”的职务，其历史的意义只有从大传统的“师”的角度才能获得适当的理解。

以西汉的循吏教化而言，韩延寿的影响最为深远。《汉书·地理志》风俗篇颍川条云：

> 韩延寿为太守，先之以敬让，黄霸继之，教化大行。

又东郡条也说：

> 宣帝时韩延寿为东郡太守，承圣恩，崇礼义，尊谏争。至今东郡号善为吏，延寿之化也。

《风俗篇》是颍川朱赣奉丞相张禹之命而辑成，即在河平四年与鸿嘉元年之间(前二五——前二〇年)。其时上距韩延寿之死(五凤元年，前五七年)不过三十多年，且朱赣即颍川人，所记本乡近事断无不可信之理。黄霸是宣帝时代最著名的循吏，且以治颍川为天下第一，累迁至丞相。今据“地理志”此条，则知颍川的教化已先在韩延寿任内奠定了基础。《韩延寿传》也明说：

> 黄霸代延寿居颍川，霸因其迹而大治。

不但如此，刘向(公元前七九——前八年)与韩延寿同时而稍后，他在《新序》中也特别表扬赵广汉、尹翁归和韩延寿三人在三辅的治绩[33]。

《新序》旨在“正纲纪、迪教化”，可见教化成绩在当时确是有目共睹的。[34]

汉宣帝虽说过“霸王道杂之”的名言，但是他其实并不很欣赏“王道”。《汉书·元帝纪》明言“宣帝所用多文法吏，以刑名绳下”；《萧望之传》则说他“不堪从儒术，任用法律”。此外类似的记载也见于盖宽饶与匡衡两传。而且如果不是受到嫡庶制度的阻挠，他早已舍“柔仁好儒”的元帝，而改立“明察好法”的淮阳王为太子了（见《元帝纪》及《韦玄成传》）。所以宣帝表面上对循吏教化的敷衍正可看作政治势力不得不和代表着大传统的儒教取得妥协。他在循吏之中独取黄霸也是别有隐情的。《循吏黄霸传》云：

> 霸少学律令，喜为吏。……为人明察内敏，又习文法，然温良有让，足知善御众。为丞处议，当于法，合人心。

这正合乎宣帝所赏识的“文法吏”的典型，而与韩延寿那种“上礼义、好古教化”儒家型的循吏截然异趣。

韩延寿的悲剧结局尤足以说明循吏的教化和汉廷法令之间是存在着某种内在矛盾的。据《汉书》本传，韩延寿最后在左冯翊任内和御史大夫萧望之发生了严重冲突，彼此互揭罪状。但是他败诉了，结果是“诬愬典法大臣，欲以解罪，狡猾不道，天子恶之，延寿竟坐弃市”。这是两汉时代一件大狱，所以稍后扬雄在《法言》中还特别举“韩冯翊之愬萧”为“臣自失”之一例（卷十《重黎》篇）。我们今天已无法判断此案的真相[35]。但是“狡猾不道，天子恶之”的话则特别值得注意。韩延寿的罪状中以下列两项最为重要：第一是他在东郡太守任内为“都试讲武”之礼，竟成为“僭上不道”。韩延寿因“好古教化”而推行礼乐，不料反因此引起了宣帝的疑忌。汉代郡守权重，本已使朝廷不安。这一点后文当另有说明。韩延寿以教化而颇得吏民之心，自然更容易招祸了。他的第二大罪状是“取官钱帛，私假徭役吏民”[36]。颜师古解此句的“假”字为“顾赁”，这和他注《食货志上》“分田劫假”之“假”作“赁”大体一致，但其意义尚欠明晰。其实“假”字当解为“假贷”之意，与前引《兒宽传》中“收租税时裁阔狭与民相假贷”之“假贷”，意义完全相同[37]。所以这句话的意思是说韩延寿擅将公家的钱假贷给吏民以供徭役。从儒家教化的观点说，这正是一种爱民的德政，但是以朝廷法令而言，则反而成

为郡守假公济私以收买民心的一大罪状了。韩延寿受刑的动人一幕尤其显示出他是怎样得到吏民的衷心爱戴。《汉书》本传记载道：

> 吏民数千人送至渭城，老小扶持车毂，争奏酒炙。延寿不忍距逆，人人为饮，计饮酒石余。使掾吏分谢送者，远苦吏民，延寿死无所恨。百姓莫不流涕。延寿三子皆为郎吏，且死，属其子勿为吏，以己为戒。子皆以父言，去官不仕。

左冯翊这数千吏民显然是以集体的行动对朝廷表示了最强烈的抗议。韩延寿的礼乐教化渊源于当时的大传统，然而却与朝廷关于“吏道”的规定发生了基本的抵触。他以大传统的“师儒”自居，每治一郡便运用“吏”的职权来建立文化秩序。但是他料不到竟因此而招来“狡猾不道，天子恶之”的大祸，以至“弃市”，难怪他临刑时，心灰意懒，要戒其子“勿为吏”了。由此可见，循吏虽兼“吏”与“师”的双重身分，但是这双重身分却不是永远融合无间的。概略言之，“吏”代表以法令为中心的政治秩序，“师”则代表以教化为主的文化秩序；用中国原有的概念说，即是“政”与“教”两个传统，也可以称之为“政统”与“道统”。这两个传统之间的关系是不即不离的，一方面互相支援，一方面又不断发生矛盾。汉代的循吏恰好处在这两个传统的交叉点上，因此循吏的研究，特别有助于我们理解中国传统中的政教关系。下面我们要接着分析这两个传统在“吏道”观念上的根本分歧。

（五）两种吏道观的对照

《尚书·泰誓上》云：

> 天佑下民，作之君，作之师。

《孔传》释此语说：

> 天佑下民，为立君以政之，为立师以教之。

古文《泰誓》虽伪，但此语则不伪，因为《孟子·梁惠王下》早已征引过它

了。又《国语·晋语》也说：

> 民生于三，事之如一：父生之，师教之，君食之。非父不生，非食不长，非教不知。

可见在中国古代的一般观念中，君与师是同样重要的，政与教也是不容偏废的。汉代的循吏对于他们治下的"民"而言，便是既"作之君"而又"作之师"，既"食之"而又"教之"。详细的情况留待后面再说，现在让我们先讨论君师政教的分合问题。章学诚《文史通义》内篇五《史释》说：

> 以吏为师，三代之旧法也；秦人之悖于古者，禁《诗》、《书》而仅以法律为师耳。三代盛时，天下之学无不以吏为师。《周官》三百六十，天人之学备矣；其守官举职而不坠天工者，皆天下之师资也。东周以还，君师政教不合于一，于是人之学术，不尽出于官司之典守；秦人以吏为师，始复古制，而人乃狃于所习，转以秦人为非耳。秦之悖于古者多矣，犹有合于古者，以吏为师也。

章学诚在这里对古代文化史的发展提出了一个很有现代眼光的观察。他的主旨是说：三代时君师政教是合一的，春秋以后君师政教便分裂为二了。这个从合一到分裂的发展是无可置疑的。《庄子·天下》篇所说的"道术将为天下裂"便是对这一现象的亲切的描述。不但中国古代有此突破性的发展，世界其他古文明也多经过这一突破的阶段。这也就是近来西方社会学家和哲学家所特别注意的"哲学的突破"("Philosophic Breakthrough")。[38]章学诚的深刻之处尤在于他已隐约地察觉到这一发展是带有必然性的。他在《原道上》说：

> 盖君师分而治教不能合于一，气数之出于天者也。周公集治统之成，而孔子明立教之极，皆事理之不得不然，而非圣人故欲如是以求异于前人，此道法之出于天者也。

此处所谓"天"即今语所谓"必然"或"规律"，是不以人的主观愿望为转移的。

章氏指出"秦人以吏为师始复古制"也是合乎事实的。然而，由于

受到权威主义观点的限制,他似乎颇以秦人在这一方面“合于古”为可取[39]。他好象认为如果“以吏为师”不限于“法律”,而同时也包括《诗》、《书》等儒家经典在内,那么秦制便无可訾议了。章氏在这一点上,显然陷于矛盾而不自知,因为根据他自己的历史判断,“君师分而治教不能合于一”,乃是“气数之出于天”和“事理之不得不然”。用现代的话说,在“哲学的突破”发生之后,文化系统和政治系统分化为二,各具相对的独立地位,从此便不能契合无间了。

秦人“以吏为师”在思想上渊源于法家的传统;从商鞅、韩非,以至李斯都主张用政治系统来消解文化系统。所以商鞅先有“燔《诗》、《书》而明法令”之举(见《韩非子·和氏》篇),而韩非后来更明白地宣言:

> 故明主之国,无书简之文,以法为教;无先王之语,以吏为师。(《韩非子·五蠹》)

秦始皇三十四年(前二一三年)丞相李斯的奏议提出“若有欲学法令,以吏为师”(《史记·秦始皇本纪》),即完全根据商、韩的理论而来。“以吏为师”至此更正式成为秦代的一个基本政策了。总之,在法家思想支配之下,不但“吏”与“师”、“政”与“教”合而为一,而且“师”从属于“吏”,“教”也完全由“政”出。这也许比三代的政教合一更为严厉。但是事实证明,政教既分之后已不是政治势力所能强使之重新合一的了。李斯奏议说:“私学而相与非法教之制,人闻令下,则各以其学议之。”这句话生动地反映了当时政教分途的实况。

秦代“以吏为师”的政策事实上是企图用政治秩序来取代文化秩序。这个政策在长程的历史发展中虽归于失败,但在当时则带来了严重的后果。从本文的观点说,我们必须指出,“以吏为师”使循吏的出现在事实上成为不可能。相反地,它却为酷吏提供了存在的根据。秦代守令之所以多流于残酷是和这一背景密切相关的。蒯通在秦末乱起之后对范阳令徐公说道:

> 秦法重。足下为范阳令十年矣,杀人之父,孤人之子,断人之足,黥人之首,不可胜数。然而慈父孝子莫敢倳刃公之腹中者,畏秦法耳。今天下大乱,秦法不施,然则慈父孝子且倳刃公之腹中,以成其名。此臣之所以吊公也。(见《史记》卷八九《张耳、陈馀列

传》。参看《汉书》卷四五《蒯通传》)

秦吏只知有政治秩序，不知有文化秩序，所以对大传统中的基本价值如父慈子孝之类往往置之不顾。一旦政治秩序面临崩溃的危机，秦吏自然便首当其冲，成为人民报复的对象。《史记·秦始皇本纪》二世元年条云：

山东郡县少年苦秦吏，皆杀其守尉、令、丞反，以应陈涉。

可见上引蒯通的话是丝毫没有夸张的。

人民之所以对秦吏普遍地不满则是因为他们对于“吏道”另有一套看法而和秦廷的观点恰好形成了尖锐的对立。儒家仁爱教化的吏道观念长期以来早已在大传统中生根。秦代法令虽严苛，却始终不能把这种根深蒂固的观念从一般人的心中完全消灭掉。这是政教分立的必然结果。“教”提供了一个超越的支撑点(“Archimedian Point”)，使人可以“闻令下，则各以其学议之”。秦代的法令确曾在短期内有效地压制了文化的活力，使它几乎完全动弹不得。但是以儒教为主体的大传统仍然不绝如缕，最后还是随着秦代政治秩序的全面崩溃而重新获得生机。

秦代存在着两种不同的“吏道”观，分别地代表着“政”与“教”两个方面，这一点已由最近出土的秦代文献充分证实了，一九七五年湖北睡虎地十一号墓保存了大量的秦简，其中绝大部分是秦律，但有两件文献和本文的研究有特别密切的关系。第一件是《语书》，一般研究文学中往往称之为《南郡守文书》；第二件则是《为吏之道》。自发现以来，中外学者对这两个文件已有不少的讨论。本文不拟涉及其中种种枝节的考证。从本文的主旨出发，我们觉得这两个文件的性质恰好可以说明“政”、“教”两种“吏道”观点的分歧。

《语书》是官方文告，以南郡守腾的名义于始皇二十年(前二二七年)颁发给各县道的地方官吏。十一号墓主生前是地方小吏，故得保存一份。这个文告十足地体现了秦代“以法为教”的精神。它说：

古者，民各有乡俗，其所利及好恶不同，或不便于民，害于邦。是以圣王作为法度，以矫端民心，去其邪僻，除其恶俗。……凡法律令者，以教道民，去其淫僻，除其恶俗，而使之之于为善也。

秦廷也重视“移风易俗”，但不是根据大传统的礼乐以推行“教化”，而是用政府所制订的“法律令”来“教导民”和“除其恶俗”。可见在秦代体制中“教”即由“法”，此外并没有独立的源头。《语书》又说：

> 凡良吏明法律令，事无不能也……恶吏不明法律令。

这显然是以是否“明法律令”作为判别“良吏”与“恶吏”的第一标准。“良吏”必须“明法律令”，因为非如此他便不能执行“教导民”的任务。所以这篇文告完全证实了韩非所谓“无书简之文，以法为教；无先王之语，以吏为师”的原则。韩非的理论其实也正是从秦代的实际政治经验中观察得来的。

《语书》所代表的是秦代官方对于“吏道”的观点。但是《为吏之道》的性质则迥然不同。它不是官方文书，而是私人编写的；其主旨在告诉人怎样才能做一个合标准的治民之“吏”。《为吏之道》在思想上的最大特色便是混合了儒、法、道各家的成分。更值得注意的是其中儒家思想还占据着主要的位置。例如“宽容忠信”、“惠以聚之，宽以拓之”等语，和上篇所引董仲舒“推恩以广施，宽制以容众”的说法几乎先后如出一口。还有一些句子则十分接近汉代循吏的教化语言，如“除害兴利，慈爱万姓”以及“民之既教，上亦毋骄，熟导毋治(怠)”等皆其例。此中“除害兴利”四字在汉代常用在地方官的身上。《汉官解诂》(见孙星衍校集《汉官七种》本)且列“兴利除害“为“太守专郡”的正式职责之一。《为吏之道》也强调地方官的“师”的功能，故说：

> 凡戾人，表以身，民将望表以戾真。表若不正，民心将移，乃难亲。

“戾”作“帅”解，所以“戾人”即是“帅人”。这几句话显然是来自儒家的传统，与法家“以吏为师”之意大相径庭。孔子说：“政者，正也。子帅以正，孰敢不正？”(《论语·颜渊》)又说：“其身正，不令而行；其身不正，虽令不从。”(《论语·子路》)两相比较，《为吏之道》的话无疑即是《论语》的通俗化翻版。而且引文中的“表”字又与后来汉代常见的“良吏为民之表”的用法完全一致。《为吏之道》的作者同情于儒家关于“吏”的观点，因此也就连带地接受了儒家“治人”必先“修己”的前提。《为吏之道》开

始第一节即说：

> 反赦其身，止欲去愿。

整理者注曰："赦，疑读为索，反赦其身即反求于自己。""止欲去愿"则注云："遏止私欲。"这一理解是正确的。不过我们必须指出，这个"修己"的功夫是针对"吏"而发的，并不是要被治的人民反求诸己和遏止私欲。同节又有"正行修身"一语，这更明显是儒家的语言了。刘向《说苑》卷十《敬慎》篇云：

> 修身正行，不可以不慎。

又《汉书》卷四十四《淮南厉王传》载文帝令薄昭予厉王书，有云：

> 大王不思先帝之艰苦，日夜怵惕，修身正行。

都恰可与《为吏之道》的"正行修身"互证。所以《为吏之道》确预设了儒家修、齐、治、平的实践程序。下面这一段话则集中地表现了《为吏之道》中的儒家观点：

> 术（怵）悐（惕）之心，不可不长。以此为人君则鬼（怀），为人臣则忠；为人父则兹（慈），为人子则孝；能审行此，无官不治，无志不彻，为人上则明，为人下则圣（听），君鬼臣忠，父慈子孝，政之本也；志彻官治，上明下圣，治之纪也。

此段开端"怵惕之心"即指修养而言，上引《汉书》"日夜怵惕，修身正行"可证。齐家、治国之道始于个人修养；君怀、臣忠、父慈、子孝也"一以贯之"。这和儒家"自天子以至庶人，一是皆以修身为本"之说大致是相通的。[40]

和《语书》相对照，《为吏之道》所反映的显然是大传统中的吏道观。所以前者只强调以"法律令"为唯一根据的政治秩序，而后者则兼重"吏"的教化功能，在政治秩序之外还关心到文化秩序。总之，《为吏之道》保存了"政"、"教"分离以后的"教"的观点。秦代"以法为教"、"以吏

为师”的政策并未能完全截断儒家的教化思想伏流。由此可见汉代循吏观念的出现和发展自有其深远的文化背景;《为吏之道》便透露了此中的消息。

秦代“以吏为师”的政治秩序崩解以后,儒教因压力遽失而开始复苏。儒家强调政治秩序必须建立在文化秩序的基础之上,因此重“师”更过于重“吏”。根据这一观点,他们在讨论地方官的功能时,也往往把推行“教化”看得比执行“法令”更为重要。董仲舒在他的著名的对策中,一方面攻击秦代“师申、商之法,行韩非之说”及由此而来的“好用憯酷之吏”,另一方面则主张设立太学以培养“教化之吏”。这便给循吏的出现提供了理论的根据。董仲舒说:

> 臣愿陛下兴太学,置明师,以养天下之士,数考问以尽其材,则英俊宜可得矣。今之郡守、县令、民之师帅所使承流而宣化也。故师帅不贤,则主德不宣,恩泽不流。今吏既亡教训于下,或不用主上之法,暴虐百姓,与奸为市,贫穷孤弱,冤苦失职,甚不称陛下之意。是以阴阳错谬,氛气充塞,群生寡过,黎民未济,皆长吏不明,使至于此也。(《汉书》卷五十六本传)

董仲舒从“教”的观点出发,所以强调“郡守、县令、民之师帅”,即以“师”为地方官的第一功能,“吏”的功能反而居于次要的地位。他把“教训于下”列在“用主上之法”之前,这正表示在他的观念中,文化秩序比政治秩序更为重要。事实上,通西汉一代,名臣奏议凡涉及吏治的问题几乎无不持儒家教化之说。对于只知奉行朝廷法令以控制人民的地方长吏,议者一概斥之为“俗吏”,让我们试举几个例子作为说明。

贾谊在著名的《陈政事疏》中说:

> 夫移风易俗,使天下回心而乡道,类非俗吏之所能为也。俗吏之所为务在于刀笔筐箧,而不知大体。(《汉书》卷四八本传,并可参看《新书》卷三《俗激》篇)

王先谦《汉书补注》此条下引周寿昌曰:

> 刀笔以治文书,筐箧以贮财币,言俗吏所务在科条征敛也。

周解甚确。“刀笔筐箧”的“俗吏”即是前文所引《兒宽传》所谓“文史法律之吏”。这种“俗吏”只知道如何去完成朝廷所交给他们的政治任务，如要求人民严守法纪和征敛赋税，但是对人民的生活则毫不关心。他们把执行法令看作自己在宦途上得意的唯一保证，因此往往不免流于严酷。“俗吏”和“酷吏”事实上是属于同一类的，不过程度有别而已。他们都是“循吏”的反面。循吏不但对于人民“先富之而后教之”，而且在“法令”和人民利益发生正面冲突的时候，他们甚至不惜违抗“法令”。上一节中兒宽“收租税时与民相假贷”和韩延寿“取官钱帛，私假徭役吏民”，便是两个具体的例证。

宣帝时王吉上疏[41]也着重地指出：

> 今俗吏所以牧民者非有礼义科指，可世世通行者也，独设刑法以守之。其欲治者，不知所由。以意穿凿，各取一切，权谲自在，故一变之后不可复修也。是以百里不同风，千里不同俗，户异政，人殊服，诈伪萌生，刑罚亡极，质朴日销，恩爱浸薄。孔子曰：“安上治民，莫善于礼，”非空言也。王者未制礼之时，引先王礼宜于今者而用之。臣愿陛下承天心，发大业，与公卿大臣延及儒生，述旧礼，明王制，驱一世之民济之仁寿之域，则俗何以不若成、康，寿何不若高宗？（《汉书》卷七二本传）

元帝时匡衡上疏则说：

> 今俗吏之治，皆不本礼让而上克暴，或忮害好陷人于罪，贪财而慕势，故犯法者众，奸邪不止，虽严刑峻法，犹不为变。此非其天性，有由然也。（《汉书》卷八一本传）

颜师古注末语曰：

> 非其天性自恶，由上失于教化耳。

王、匡二疏都一方面攻击“俗吏”仅恃“刑法”为维持政治秩序的工具，另一方面强调“礼义”、“教化”才是“治民”的根本。所以他们其实是主张用儒家型的“循吏”来取代汉廷所任用的“俗吏”或“酷吏”。

贾谊、董仲舒以来的大传统一直在强调郡守、县令必须首先发挥“师”的教化功能，而将执行“法令”的“吏”功能放在次要的位置。这是汉代循吏的思想渊源之所在。但是从制度史的观点说，汉代循吏以“教化”自任则是完全没有根据的。汉廷并没有规定守、令有“教化”的任务。据《汉书·百官公卿表上》，只有“三老”才是真正“掌教化”的人。汉代诏令中，也只承认“三老”是“民之师”。而“三老”则与“孝弟”、“力田”等同是所谓“乡官”。他们是地方民众的代表，与“吏”分属于两个完全不同的系统[42]。汉承秦制，故严格言之“吏”的本职仍然是奉行朝廷的法令。不过由于汉廷已公开接受儒教为官学，因此不得不默认地方官兼有“师”的功能而已。以下让我们举两个例子来说明：汉代守令的本职在制度上确是执行“法令”之“吏”而不是推行“教化”之“师”。《汉书》卷八三《薛宣传》记薛宣答吏职之问云：

> 吏道以法令为师，可问而知，及能与不能，自有资材，何可学也。

这里“吏道以法令为师”一语最能表示汉代的吏职，仍然限于执行“法令”，与秦制是一脉相承的。礼乐教化根本不在吏的法定的权限之内。但是更明显的例子则是成帝时代的琅邪太守朱博。《汉书》卷八三本传说：

> 博尤不爱诸生，所至郡辄罢去议曹，曰：岂可复置谋曹邪！文学儒吏时有奏记称说云云，博见谓曰：如太守汉吏，奉三尺律令以从事耳，亡奈生所言圣人道何也，且持此道归，尧、舜君出，为陈说之。其折逆人如此。

朱博是“武吏”出身，似乎对儒生颇为反感，因此他的作风恰好是循吏的反面。罢除议曹便提供了一个具体的说明。汉代郡守之有议曹犹如皇帝之有谏大夫、议郎之类。循吏接受儒家的观念，以受言纳谏为美制，如上一节所讨论的韩延寿“所至聘其贤士，以礼待用，广谋议，纳谏争”。两汉书中有关议曹的记载不过三四处，但除上引《朱博传》中一条外，有两条都见于《循吏传》[43]。西汉宣帝时龚遂在皇帝召见前夕曾受议曹王生的教戒，他即据王生所教以陈对（《汉书·循吏龚遂传》）。东汉初

年,任延拜会稽都尉,“会稽颇称多士。延到,皆聘请高行如董子仪、严子陵等,敬待以师友之礼。……吴有龙丘苌者隐居太末……乘辇诣府门,愿得先死备录。延辞让再三,遂署议曹祭酒”(《后汉书·循吏任延传》)。我们自不能据此极少数材料而断定循吏和议曹有什么特殊关联。但与“所至郡辄罢去议曹”相对照,则朱博的作风和循吏背道而驰是无可置疑的。议曹为散员,或置或罢皆可由地方长官一个人决定,足证汉代郡守颇能自专。循吏的教化设施多是自出心裁,未必受朝廷指示,也由此益可见。

上引朱博答复文学儒吏的话则尤其重要,应略加分析。第一,他说:“太守汉吏,奉三尺律令以从事。”这句话可以看作汉代太守在法制上的正式定义。“三尺”指法律文书。《汉书》卷六十《杜周传》:“不循三尺法。”孟康注曰:“以三尺竹简书法律也。”居延汉简有一简是诏令目录,其长度适为汉三尺,尤为实证[44]。《杜周传》又说:“前主所是著为律,后主所是疏为令。”所以“律令”统指历代皇帝所订之“法”。汉代太守的正式职务便是奉行这些“律令”,以维持政治秩序。朱博此语和薛宣所谓“吏道以法令为师”是完全一致的。第二,朱博拒绝听取文学儒吏向他讲“圣人道”,即是明白表示他不屑为“循吏”。文学儒生所称说的大抵不外礼乐教化之类的儒家观点,而他对于这一套则完全不感兴趣。因此他才以讥讽的口吻要他们把这种说辞留待“尧、舜之君”。汉代太守和属吏之间有“君臣之义”,故朱博此处以“君”自许。这一点后文还会提及,暂不多说。朱博的例子最能从反面说明,汉代循吏致力于文化秩序的建立完全出于自作主张。秦代之吏多“酷”,上文已加证明。汉代的政策放宽了一大步,对于地方官吏的统治方式大致采放任的态度,故吏之为“循”、为“酷”可由各人的思想和风格来决定。但汉廷对于“吏”的基本要求则仍是秦代的延续,即必须“奉三尺律令以从事”。试想礼乐教化如果是出于朝廷的旨意,则朱博何敢如此理直气壮地拒斥“圣人之道”?朱博已是西汉末期的人物,哀帝建平二年(公元前五年)他在一个月之内先后拜御史大夫以至丞相。这时儒教表面上定于一尊已超过了一个世纪,然而像朱博这样一个鄙薄儒教的人竟能一帆风顺地攀登至官僚系统的顶峰。这一事实也逼使我们不能不重新思考汉廷和儒教之间的微妙关系。

薛宣和朱博关于“吏道”的界说大体上代表了官方的观点。但是另一方面,自西汉中叶以后,大传统中的吏道观也逐渐深入人心。《盐铁

论·申韩第五十六》文学曰：

> 法能刑人，而不能使人廉；能杀人，而不能使人仁……所贵良吏者，贵其绝恶于未萌，使之不为恶，非贵其拘之囹圄而刑杀之也。今之所谓良吏者，文察则以祸其民，强力则以厉其下；不本法之所由生，而专己之残心，文诛假法以陷不辜、累无罪，以子及父，以弟及兄，一人有罪，州里惊骇，十家奔亡。

昭帝时盐铁争议，以御史大夫为首代表朝廷的观点，以贤良、文学代表民间大传统的观点。朝廷以律令为重，故御史大夫推重法家；大传统以儒教为根据，故文学开宗明义便说："窃闻治人之道……广道德之端……而开仁义……然后教化可兴，而风俗可移也。"(《本议第一》)上引文学之言，便列举了两种不同的"吏"："绝恶于未萌，使之不为非"的"良吏"即是"兴教化、移风俗"的循吏；"文察"、"强力"型的"今之所谓良吏"则是朝廷所欣赏的酷吏，汉代两种吏道观的对比在《盐铁论》中是表现得非常清楚的。

以"教化"代替"刑杀"是汉代儒士的共同要求，上起西汉的贾谊、董仲舒，下至东汉的王符无不反复言之[45]。因此在一般的社会观念中，"吏道"决非如薛宣所云，只是"以法令为师"。相反地，儒教经典在"吏道"中所占的分量远比律令为重。这一点在西汉晚期的一部小学教科书中有极清楚的反映。《急就篇》说：

> 宦学讽《诗》、《孝经》、《论》，《春秋》、《尚书》、《律令文》。治礼掌故砥砺身，智能通达多见闻。[46]

《急就篇》相传出自元帝时代(前四八——前三三年在位)史游之手，是一部流传极广的字书。在西汉末叶，《急就篇》已传到了边疆，敦煌和居延出土的汉简中都有此书的残简[47]。所以此书颇能反映当时人的一般观念。上文所引有关"宦学"一节便是大传统中吏道观的具体说明。"宦学"即是"吏学"的同义语，其必读之书首先是儒家经典。第一句之《论》乃《论语》的简称，如《鲁论》、《齐论》、《古论》之例。成帝时张禹精于《论语》，他整理的本子号为《张侯论》。《汉书》卷八一本传载当时流行语"欲为《论》，念张文"，尤为《论》即《论语》之证。《急就篇》论"宦学"

先列《诗经》、《孝经》与《论语》三书是饶有深意的。因为《诗经》在汉代是"谏书",即儒生持"道"以议"政"的一部宝典,而《孝经》、《论语》则是教化思想的总汇。汉儒向朝廷敷陈"德治"往往引此二书之文为立说的根据。《春秋》在汉代被公认为孔子所自著之书,《尚书》则是古史,何以在《急就篇》中反而与"律令文"并列呢?这是因为这两部书早已被朝廷用来"断狱",具有法律的性质了。《史记·酷吏张汤传》说:

> 汤决大狱,欲傅古义,乃请博士弟子治《尚书》、《春秋》。

可见《急就篇》此节列举书名次第经仔细斟酌,决非漫无标准。"德治"在前,"刑治"在后,"律令文"在宦学必读书中则居末位。这一安排正如实地反映了大传统中的吏道观。此节第三句中的"砥砺身"即指"修身"而言,也是汉代儒吏的常用语。《汉书》卷七六《王尊传》:"又出教敕掾、功曹,各自底厉,助太守为治。"可以为证。"修身"是大传统中吏道观的一个不可分割的部分,自孔子以来流衍不绝,前引秦简《为吏之道》中也有其说。《急就篇》虽是一部启蒙的字书,其中却保存了汉代吏学的具体内容,其史料价值是不容忽视的。

总结地说,汉代一直存在着两个关于"吏道"的不同观点:一个是朝廷的观点,上承秦代而来,所以"吏"的主要功能只能是奉行"律令";另一个是大传统的观点,强调"化民成俗"为"吏"的更重要的任务,奉行"律令"仅在其次。在思想上,前一观点与法家的关系很深,并为"酷吏"或"俗吏"的行为提供了理论的根据。后一观点则渊源于儒教,"循吏"的礼乐教化论即由此而起。这两个观点当然不是完全对立的。但取向(orientation)确有不同:前者可称之为"吏"的取向,后者则不妨名之为"师"的取向。这分野几乎在汉代一切文献中都可以获得印证,其重要性是不容忽视的。

(六) 循吏与文化传播

汉代循吏在文化传播方面活动,两汉书《循吏传》记之甚详,此外其他传记和碑铭中也随处可见。本文不能详引一切有关史料以说明循吏的具体教化过程,因为那样做便会流为一部"汉代循吏资料汇编"了。本节只能采取提要钩玄的方式,运用一个整体的观念来阐释循吏在中

国文化史上的意义。不用说,正史和碑文中的记载自不免有溢美的严重问题。在绝大多数的情形下,我们都没有异源的史料足以与碑传文字互相参证。因此个别的事迹是否都真实可信,我们无从判断。但本文所研究的是循吏作为一种典型人物的活动方式;就这一点言,我们的证据是极其充足的。以下征引史料仅取其中所透露的一般性的活动方式;个别事迹的真实性只好存而不论。不容讳言,中国史学的语言一向笼罩在一层道德判断的浓雾之中,但现代的读者并不难透过这层浓雾去认识客观的历史面目。

我们在上面已经指出,汉代循吏的治民内容和方式都与儒家的原始教义是一致的。这一事实有力地说明了循吏的推行教化确是出于自觉地实践儒家的文化理想——建立礼治或德治的秩序。因此,个别循吏的活动虽因时因地而各有不同,但万变不离其宗,都合乎儒家,特别是孔子的基本教义。现在我们必须证实这一推断。

五十年前,政治学者张纯明曾以英文发表了一篇研究循吏的专著。这篇专著是通论中国史上自汉至清的循吏的。他分析正史中的《循吏传》,指出他们的成就表现出三个主要特征:1.改善人民的经济生活;2.教育;3.理讼。张氏特别注意到教育一项的重要性。他所说的教育则指两个方面:一是正式的学校教育,如文翁之立郡学;一是社会教育,即对于一般人民的礼乐教化。他并且强调地说:循吏如果仅仅致力于改善人民的经济生活,而不同时对他们的文化和社会的生活也加以改进的话,那么他便不成其为第一流的循吏了。[48]

张氏此文是纯从现代地方行政的观点立论的;他并没有讨论到循吏的文化意义。他甚至根本没有注意循吏和孔子以来的儒教有任何历史的关系。但正因如此,这篇文字才特别值得一提,因为它的作者丝毫没有儒家的成见,但它所做的纯现象论的描述最后竟和儒家教义不谋而合。读者不难发现,此文所归纳出来的三大特征正是孔子所重视的"富之"、"教之"和"无讼"。这可以旁证我们关于循吏有意识地推行儒教的推断。以下让我们举例稍作说明。

《汉书·循吏召信臣传》:

召信臣字翁卿,九江寿春人也;以明经甲科为郎,出补谷阳长。举高第,迁上蔡长。其治视民如子,所居见称述……迁南阳太守,其治如上蔡。信臣为人勤力有方略,好为民兴利,务在富之。躬劝

耕农,出入阡陌,止舍离乡亭,稀有安居时。行视郡中水泉,开通沟渎,起水门提阏凡数十处,以广溉灌,岁岁增加,多至三万顷。民得其利,畜积有余。信臣为民作均水约束,刻石立于田畔,以防分争。禁止嫁娶送终奢靡,务出于俭约。府县吏家子弟好游敖,不以田作为事,辄斥罢之,甚者案其不法,以视好恶。其化大行,郡中莫不耕稼力田,百姓归之,户口增倍,盗贼狱讼衰止。吏民亲爱信臣,号曰召父。

《后汉书》卷四十三《何敞传》云:

岁余,迁汝南太守。敞疾文俗吏以苛刻求当时名誉,故在职以宽和为政。立春日,常召督邮还府,分遣儒术大吏案行属县,显孝悌有义行者。及举冤狱,以《春秋》义断之。是以郡中无怨声,百姓化其恩礼。其出居者,皆归养其父母,追行丧服,推财相让者二百许人。(注引《东观记》曰:"高谭等百八十五人推财相让。")置立礼官,不任文吏。又修理鲖阳旧渠,百姓赖其利,垦田增三万余顷。吏人共刻石,颂敞功德。

召信臣是西汉元帝时人,何敞则大约卒于东汉安帝之世(一〇七——一二五年),相去一百余年,但两人的治民内容和方式大致相同。例如富民、教民和理讼三项始终构成循吏活动的主要特色。何敞不在《循吏传》中,正如西汉的韩延寿。但他是一个典型的循吏则毫无问题。此处特别引他为例,以见研究汉代循吏决不应以两汉书的《循吏传》为限。如果仅据《循吏传》中少数例子来分别两汉循吏的前后不同,则不免带有很大片面性。

《汉书·循吏传序》特别强调循吏"所居民富"的特色,我们必须对这一点稍加分析。在循吏的"富民"活动中,自然以水利灌溉和农田开拓最为重要。前已引西汉文翁、召信臣之例。东汉以下这一类的记载更多至不胜举。下面是几个特别有代表性的例子。

杜诗　建武七年(三一年),迁南阳太守"又修治陂池,广拓土田,郡内比室殷足。时人方于召信臣,故南阳为之语曰:'前有召父,后有杜母。'"(《后汉书》卷三十一本传)这个例子的重要性在于它说明了两汉循吏"富民"工作的延续不断。据《水经注》(永乐大典影印本,卷十二,

页四)南阳水利“汉末毁废,遂不修理”。但郦道元又接着说太康三年(二八二年)杜预“复更开广,利加于民。今废不修矣”。《水经注》记召信臣的水利工程始于建昭五年(前三四年),则前后持续了三个世纪以上。

王景 建初八年(八三年)迁庐江太守。“先是百姓,不知牛耕,致地力有余而食常不足。郡界有楚相孙叔敖所起芍陂稻田(注:“陂在今寿州安丰县东。”),景乃驱率吏民,修起芜废,教用犁耕,由是垦辟倍多,境内半给。遂铭刻誓,令民知常禁。又训令蚕织,为作法制,皆著于乡亭,庐江传其文辞。”(《后汉书·循吏王景传》)我们特别介绍王景在庐江的水利,不仅因为他是中国史上著名的水利工程师,而且更因为他的闸坝工程遗址最近已在安徽寿县安丰塘发现了。[49]

张导 建和三年(一四九年)为巨鹿太守。“漳津泛滥,土不稼穑。导披按地图,与丞彭参、掾马道嵩等原其逆顺,揆其表里,修防排道正水路。功绩有成,民用嘉赖。”(《水经注》卷五“浊漳水”页六)

王宠 《水经注》卷十一“沔水”条记木里沟为汉南郡太守王宠所凿,故渠引鄢水,灌田七百顷,白起渠溉三千顷。膏粱肥美,更为沃壤(页二一)。

以上两条见于《水经注》,是郦道元在五世纪末期调查所得。张导一条即据当时尚存之碑文。我们相信这几处的记载都近于实录,证明汉代循吏在水利灌溉方面确有贡献。

上引《王景传》中记王景教人民犁耕和蚕织,这也是循吏“富民”工作中常见的部分。《后汉书·循吏列传》中还有任延东汉初出任九真太守,“九真(按:今越南河内、顺化一带)……不知牛耕,民……每致困乏。延乃令铸作田器,教之垦辟,田畴岁岁开广,百姓充给”。又有茨充为桂阳太守“教民种植桑柘麻纻之属,劝令养蚕织屦,民得利益焉”。李贤注引《东观记》说:“建武中,桂阳太守茨充教人种桑蚕,人得其利,至今江南颇知桑蚕织履,皆充之化也。”九真、桂阳在当时都是边境,循吏把较高的经济技术推广到这些地方是很可能的。虽然记述之词难免夸张之嫌。让我们再引《循吏列传》以外的一个例子。《后汉书》卷五十二《崔寔传》云:

出为五原太守。五原土宜麻枲,而俗不知织绩,民冬月无衣,积细草而卧其中,见吏则衣草而出。寔至官,斥卖储峙,为作纺绩、

织纴、练缊之具以教之,民得以免寒苦。

现存《四民月令》相传出自崔寔,也许是可信的。所以他能教五原人民种麻和织绩,毫不足异。崔寔可以说是循吏世家,他的父亲崔瑗,顺帝时(一二五——一四四年)曾任汲县县令,为民"开稻田数百顷。视事七年,百姓歌之"(同上本传)。更值得注意的是崔寔的母亲刘氏,《崔寔传》说:

母有母仪淑德,博览书传。初,寔在五原,常训以临民之政,寔之善绩,母有其助焉。

这个故事使我们联想到前引酷吏田延年的母亲所说"仁爱教化"的话。循吏教化的观念在汉代大传统中植根之深,即此可见。

我们也必须指出,汉代地方官的考绩中包括户口和垦田的增加,这是所谓"兴利"的主要部分。人口和田亩的数量是和政府所得的赋役成正比例的,因此完全符合汉廷的劝农政策[50]。当时地方官甚至有虚报田亩的现象。《后汉书》卷三十九《刘般传》永平十一年(六八年)刘般上言有云:

又郡国以牛疫、水旱,垦田多减,故诏敕区种,增进顷亩,以为民也。而吏举度田,欲令多前,至于不种之处,亦通为租。可申敕刺史二千石,务令实核,其有增加,皆使与夺田同罪。

即是明证。所以我们决不能把所有兴水利灌溉及鼓励农桑的地方官都一律看成实行儒家教化的循吏。事实上,酷吏也有"教民耕田种树理家之术"的(见《后汉书·酷吏樊晔传》)。而且地方官兴水利的传统由来已久,早起于战国之世,魏文侯时代的邺令西门豹和秦昭王时代的蜀守李冰都是著名的先例(见《史记·河渠书》)。但我们在前面所举的例证则显然不能和普通地方官执行政府法律的情况相提并论。他们的功绩在数百年之后尚为当地人民所怀念,则其间必贯注了不少心力。而且循吏的"富民"也不限于水利农田,他们对于商业也同样加以保护。我们也举两个例子。《后汉书·循吏孟尝传》记孟尝为合浦太守事云:

郡不产谷实，而海出珠宝，与交阯比境，常通商贩，贸籴粮食。先时宰守并多贪秽，诡人采求，不知纪极，珠遂渐徙于交阯郡界。于是行旅不至，人物无资，贫者饿死于道。尝到官，革易前敝，求民病利。曾未踰岁，去珠复还，百姓皆反其业，商货流通，称为神明。以病自上，被征当还，吏民攀车请之。尝既不得进，乃载乡民船夜遁去。隐处穷泽，身自耕佣。邻县士民慕其德，就居止者百余家。

这是有名的"合浦还珠"的故事，《水经注》(卷十四，页一一)也记载孟尝为守，"有惠化，去珠复还"。第二个例子见于《桂阳太守周憬功勋碑》(收在《全后汉文》卷一〇三)。此碑立于熹平三年(一七四年)三月，原文甚长，又多有阙字，不能详引。大旨是称述周憬疏凿水道之功。碑文说桂阳与"南海接比，商旅所臻"，但水路极险，舟行困难。周憬既"伤行旅之悲穷，哀舟人困厄"，于是效法蜀守李冰的故事，命良吏率壮夫加以治理。最后大功告成，"抱布贸丝，交易而至。""船人叹于水渚，行旅语于途陆。"这两处的记载在文字层面或不免夸张，但其中所透露的基本事实则是不容置疑的。

循吏的特色不仅是"富民"，而尤在于"先富而后教"，前引召信臣、何敞两例已足以为证。现在让我们再举一例以说明循吏的"先富后教"确是自觉地实践孔子之言。《三国志》卷十六《杜畿传》记杜畿在建安时(一九六——二二〇年)，任河东太守事曰：

是时天下郡县皆残破，河东最先定，少耗减。畿治之，崇宽惠，与民无为。民尝辞讼，有相告者，畿亲见为陈大义，遣令归谛思之，若意有所不尽，更来诣府。乡邑父老自相责怒曰：有君如此，奈何不从其教？自是少有辞讼。班下属县，举孝子、贞妇、顺孙，复其徭役，随时慰勉之。渐课民畜牸牛、草马，下逮鸡豚犬豕，皆有章程。百姓勤农，家家丰实。畿乃曰：民富矣，不可不教也。于是冬月修戎讲武，又开学宫，亲自执经教授，郡中化之。

裴松之注引《魏略》曰：

博士乐详，由畿而升。至今河东特多儒者，则畿之由矣。

杜畿在河东的表现足以当循吏的典型而无愧。他不但尽力实行孔子“导德齐礼”和“必使无讼”(《论语·颜渊》)的理想,而且明确地表示他的行动根据是来自《论语》的“既富矣,教之。”至于他亲自执经教授的成绩则又有《魏略》为之证实。所以杜畿的例子集中地显露了汉代循吏的特色,特别是在“师”重于“吏”这一点上。

西汉末期以来,由于儒教已深入社会,循吏之中颇有人更自觉到“师”是他们的主要功能,因此地方官亲自与生徒讲学之事也更为普遍。上引杜畿“亲自执经教授”便是在这一风气下形成的。《后汉书·儒林上牟长传》记他建武初年任河内太守云:

> 及在河内,诸生讲学者常千余人,著录前后万人。著《尚书章句》,皆本之欧阳氏,俗号为《牟氏章句》。

同书《儒林下伏恭传》记他建武时:

> 迁常山太守,敦修学校,教授不辍。由是此州多伏氏学。

牟、伏两人名列《儒林传》,可见身后定论他们都是经师。但他们讲经学竟都在太守任内,这可以看出汉代儒吏虽一身兼具“吏”与“师”两重身分,但二者并未合一。对于牟、伏两人而言,他们最后认定更显然在“师”而不在“吏”。同书卷二十五《鲁丕传》:

> 元和元年(八四年)征,再拜赵相。门生就学者常百余人。关东号之曰:五经复兴鲁叔陵。

则鲁丕也有资格和牟、伏同入《儒林传》。同书同卷《刘宽传》记他在桓帝时,

> 典历三郡,温仁多恕,虽在仓卒,未尝疾言遽色。常以为:齐之刑,民免而无耻。吏人有过,但用蒲鞭罚之,示辱而已,终不加苦。事有功善,推之自下。灾异或见,引躬克责。每行县止息亭传,辄引学官祭酒及处士诸生执经对讲。见父老慰以农里之言,少年勉以孝悌之训。人感德兴行,日有所化。

刘宽也是一个典型的循吏。王先谦《后汉书集解》本传引华峤《后汉书》云："为南阳太守，教民种柘、养蚕、织履，生民之利。"可见他的治民方针也是"先富后教"。不过他的"教"包括学校教育和社会教育两个部分：一方面他以"经师"的身分与学官诸生讲经，另一方面他又以"教化之师"的身分对民间父老子弟宣扬大传统中的道德观念。刘宽熹平五年（一七六年）为太尉，故洪适《隶释》十一有《太尉刘宽后碑》。这个碑便是他的门生颍川殷苞等"共所兴之"的。由此可知他的"师"的身分比"吏"更受重视。[51]

以上都是郡守一级的循吏，下面再举几个县令长的例子。《后汉书·文苑下·刘梁传》说：

> 桓帝时，举孝廉，除北新长。告县人曰：昔文翁在蜀，道著巴汉，庚桑琐隶，风移礨礨。吾虽小宰，犹有社稷，苟赴期会，理文墨，岂本志乎！乃更大作讲舍，延聚生徒数百人，朝夕自往劝诫，身执经卷，试策殿最，儒化大行。此邑至后犹称其教焉。

刘梁的例子最能说明汉代循吏对于"吏"、"师"之分的自觉。"赴期会，理文墨"，只是发挥"吏"的功能，这是他所不能满足的。因此他把主要的精神放在聚徒讲学上面。他在"吏"与"师"之间的抉择是非常清楚的。光和六年（一八三年）所立的《汉成阳令唐扶颂》（《全后汉文》卷一〇四）有云：

> 抠衣受业，著录千人。朝益暮习，衎衎訚訚。尼父授鲁，何以复加？

这里颂扬的正是县令唐扶的兴学授徒。弟子著录先后至有千人之多，则学校规模可想而知。县令讲学的风气下及三国时代仍然存在。《水经注》卷十二"沔水"（页二）阴县条下云：

> 县东有县令济南刘熹，字德怡，魏时宰县，雅好博古。学教立碑，载生徒百有余人，不终业而夭者，因葬其地，号曰：生坟。

东汉循吏颇多县令长一级的人物。《后汉书·循吏列传序》曰：

自章、和以后，其有善绩者往往不绝。如鲁恭、吴祐、刘宽及颍川四长(李贤注：谓荀淑为当涂长，韩韶为嬴长，陈寔为太丘长，钟皓为林虑长。淑等皆颍川人也。)并以仁信笃诚，使人不欺。

此所举七人之中，除吴祐、刘宽以外，都是县令长。此外尚有雍丘令刘矩和东平陵令刘宠(均见《后汉书·循吏列传》)也都是有名的循吏。又有西汉末年密令卓茂，在东汉初特别受到表扬(《后汉书》卷二十五)。卓茂和鲁恭两人更是所谓"死见奉祀"的典型，其祠至五世纪末尚存在，分见《水经注》卷九"洧水"及"潧水"条。不但郡守、县令长推行教化，甚至亭长也有化民成俗的事。《后汉书·循吏仇览传》：

仇览字季智，一名香……为蒲亭长。劝人生业，为制科令。至于果菜为限，鸡豕有数。农事既毕，乃令子弟群居，还就黉学。其剽轻游恣者，皆役以田桑，严设科罚。躬助丧事，赈恤穷寡。期年称大化。览初到亭，人有陈元者，独与母居，而母诣览告元不孝。览惊曰：吾近日过舍，庐落整顿，耕耘以时。此非恶人，当是教化未及至耳。母守寡养孤，苦身投老，奈何肆忿于一朝，欲致子以不义乎？母闻感悔，涕泣而去。览乃亲到元家，与其母子饮，因为陈人伦孝行，譬以祸福之言。元卒成孝子。乡邑为之谚曰：父母何在在我庭，化我鸤枭哺所生。

仇览后来在太学时为郭林宗所赏识，故他的事迹流传甚广，颇有异辞。如李贤注引谢承《后汉书》说览"责元以子道，与一卷《孝经》，使诵读之。"袁宏《后汉纪》卷二十三建宁三年(一七〇年)条并详引仇香(即览)告陈元母之语。但其人其事的大体应无可疑。《后汉书》中的循吏颇多县令长一级的人物是一个值得注目的现象；它似乎显示儒教大传统确实逐渐渗透到民间日常生活之中。《汉书》中也有朱邑为桐乡啬夫和召信臣为上蔡长，并在这些较低级的职位上表现了循吏的特色。但他们最后的成就仍然是在郡守的任上(见《循吏传》)。西汉末年以来的循吏则多有在县令任上即完成其教化任务者，如卓茂、鲁恭、颍川四长、刘矩、刘梁等都是显例。仇览的教化成绩且仅止于亭长之任，因为他自太学卒业之后便拒绝出仕了。总之，《后汉书》中的循吏人数远多于《汉书》(不限于《循吏传》)，而且县令级循吏的大量出现更是一个明显的特

色。这一历史记载上的差异在一定的程度上反映了历史实际的变化，使我们具体地看到在儒教社会化的过程中两汉循吏究竟起了什么样的作用。

循吏不但逐步把大传统注入民间，而且也曾努力将中原的生活方式传播到边疆地区和少数民族的社会，因而不断地扩大了中国文化的影响范围。限于篇幅，这里只能举一二例稍作说明。据《后汉书·循吏卫飒传》，他在建武初年迁桂阳太守：

> 郡与交州接境，颇染其俗，不知礼则。飒下车修庠序之教，设婚姻之礼，期年间邦俗从化。

这个记载显然过分夸大了卫飒的教化效果，但他曾在桂阳从事教化的努力大概是可信的。同书《任延传》更为重要。传云：

> 建武初……诏征为九真太守。光武引见，赐马、杂缯，令妻子留洛阳。九真俗以射猎为业，不知牛耕，民常告籴交阯，每致困乏。延乃令铸作田器，教之垦辟，田畴岁岁开广，百姓充给。又骆越之民无嫁娶礼法，各因淫好，无适对匹，不识父子之性，夫妇之道。延乃移书属县，各使男年二十至五十，女年十五至四十，皆以年齿相配。其贫无礼聘，令长吏以下各省奉禄以赈助之。同时相娶者二千余人。是岁风雨顺节，谷稼丰衍，其产子者，始知种姓。咸曰："使我有是子者，任君也。"多名子为任。于是徼外蛮夷夜郎等慕义保塞，延遂止罢侦候戍卒。初，平帝时，汉中锡光为交阯太守，教导民夷，渐以礼义，化声侔于延……岭南华风，始于二守焉。

不用说，这一记载中颇有渲染和汉民族的偏见。但是其中也有可以辨识的基本史实。例如光武令任延的妻子留洛阳，《后汉书》并无解释。其实这是汉代的"质任"制度。据《三国志》卷二十四《王观传》，凡郡为"外剧"则太守须有任子。时王观为琢郡太守，为了降低人民差役的等级，自动定涿郡为"外剧"，"后送任子诣邺"[52]。九真在东汉初当是"外剧"，所以光武帝要留任延的妻子在洛阳为人质。证实了这一点，我们便可相信此事的大体轮廓是真实的。任延在九真所推行的即是一般循吏的"先富后教"政策，毫不足异。他大概也和卫飒一样，曾在九真"设

婚姻之礼”，至于骆越之民是否“无嫁娶礼法”，或有其法但与汉民族不同，我们只好存疑。关于效果方面的描写，原文无疑是夸张得过度了。不过我们确有理由相信“岭南华风”始于锡光、任延两人的教化。《三国志》卷五三《薛综传》载综上疏孙权论交州事有云：

> 及后锡光为交阯，任延为九真太守，乃教其耕犁，使之冠履；为设媒官，始知聘娶；建立学校，导之经义。由此已降，四百余年，颇有似类。

据《薛综传》，综曾任合浦、交阯太守，又随吕岱越海南征，亲到九真。所以他的话是本之实地考察，自较可信。他在疏中只说“颇有似类”，语极平实，也无夸大之嫌。要而言之，我们固不能轻信儒教具有史书上所渲染的那种“化民成俗”的神奇力量，但是事实具在，我们也不能完全否认循吏的教化确有助于儒教的传播。南方在中国史上的逐渐“儒教化”便是一个有力的见证[53]。任延后来又出任武威太守，他也同样在河西地区推行一贯的教化工作。本传说：

> 河西旧少雨泽，乃为置水官吏，修理沟渠，皆蒙其利。又造立校官，自掾吏子孙皆诣学受业，复其徭役。章句既通，悉显拔荣进之。郡遂有儒雅之士。

由于《后汉书·循吏列传序》中有“移变边俗”之语，因此有人以为这是东汉循吏的特色所在[54]。但是从本篇所引东汉循吏的活动来看，实际情形并非如此。内地的循吏事实上仍然比边郡为多。而且西汉循吏也未尝不以“移变边俗”为己任，如最早的文翁在蜀郡推行教化便是因为“蜀地僻陋，有蛮夷风”。东汉边郡的循吏比西汉为多，大致可归于两个原因：第一是西汉末叶以来循吏的总人数逐渐在增加。由于儒教的影响日益扩大，为吏者人人都以争作循吏为荣。二世纪初班固《汉书》开始流传，西汉循吏的事迹更发生了示范的作用，“循吏”一词也成为对地方官的最高礼赞。例如熹平二年(一七三年)所立的《汉故司隶校尉忠惠父鲁君碑》便说：

> 迁九江太守。……行循吏之道。统政口载，穆若清风，有黄

> 霸、召信臣在颍南之歌。(《全后汉文》卷一〇二)

这种颂词似乎是受了《汉书·循吏传》的影响。熹平是灵帝年号,服虔、应劭为《汉书》注音义即在这个时期。循吏的总人数既增,边郡自然也相应而出现较多的教化活动。第二个原因是两汉的边郡情况颇有不同。东汉的政策是尽量把"内属"的少数民族包括在帝国的境内,并尽可能地置他们于郡县系统之内。例如凉州汉人与羌人杂处的情况早在东汉初年便已极为严重。这也是东汉何以特别有"移变边俗"的问题。[55]

汉代循吏虽是大传统的"教化之师",然而这并不表示他们可以随心所欲地用大传统来取代各地的小传统,或以上层文化来消灭通俗文化。我们在上篇已指出,中国的大传统和小传统之间或上层文化和通俗文化之间是互相开放的,因而彼此都受对方的影响而有所变化。其结果是一方面大传统逐渐在民间扩散其移风易俗的力量,而另一方面小传统中的某些成分也进入了大传统,使它无法保持其本来面目。现在让我们以循吏为例对这一情况做一点具体的解说。《后汉书·循吏王景传》说:

> 初,景以为《六经》所载,皆有卜筮,作事举止,质于蓍龟,而众书错糅,吉凶相反,乃参纪众家数术文书,冢宅禁忌,堪舆日相之属,适于事用者,集为《大衍玄基》云。

从现代的眼光看,王景的《大衍玄基》竟可说是一部集迷信之大成的书。即使在东汉,王充《论衡》中《四讳》、《调时》、《讥日》、《卜筮》、《辨祟》等篇便已针对这些迷信而发。那么我们是否应该怀疑循吏的"移风易俗"的功能呢?首先我们愿意指出,循吏如王景对于世俗迷信的注意和王充的批评恰好可以看作汉代大、小传统互相沟通的证据。以王充而言,他曾屡为州、郡、县的属吏(功曹掾、州从事、治中等),注意民间各种禁忌,并搜集一切有关的记载。因此《论衡》中才保存了大量的汉代风俗信仰。此外他还写了《讥俗》和《政务》两书(据《自纪》篇),也都与他的地方吏职有关。他写这一方面的文字正是出于"移风易俗"的动机,故曰:"《讥俗》之书,欲悟俗人。"(《自纪》)从王充的著作中我们不难看到汉代小传统中禁忌之多及其入人之深。郡县守令如果不注意这些民间

的风俗信仰，便根本不能和人民之间发生任何交通了。王景的《大衍玄基》特别重视“适于事用者”，大概便是一种因势利导的工作。风俗信仰之事是不可能用政治强力来加以禁绝的，循吏所能做的不过是禁止其中对人民生活极端有害的部分。至于那些无伤大雅的部分也只好采用董仲舒所谓“宽制以容众”的办法。而且循吏既不能完全不受时代思潮的影响，大传统也不能免于小传统的侵蚀。汉代阴阳五行的观念弥漫于整个儒家经典之中，《易经》尤其如此。王景早年即专治《易》，再看其书名及本传“以为《六经》所载，皆有卜筮”之语，即可知他是想以他所理解的大传统来改造民间的小传统。甚至王充也未能完全免俗，《论衡》驳斥世俗忌讳最后往往折衷于儒家经典。他也接受当时通俗文化中的某些信仰，如土龙求雨，如服药导引之类，不过予以较近于常识的解释而已[56]。让我们再举一证以澄清大、小传统的关系。《后汉书》卷六十五《张奂传》：

> （延熹六年，一六三年）拜武威太守，平均徭赋，率厉散败，常为诸郡最，河西由是而全。其俗多妖忌，凡二月、五月产子及与父母同月生者，悉杀之。奂示以义方，严加赏罚，风俗遂改，百姓生为立祠。

张奂在武威的作风也足当循吏之称，而他所改的风俗则见于《论衡·四讳篇》之第四讳，即“以为正月、五月子，杀父与母，不得举也。”其中“二月”与“正月”之异，不知是否《后汉书》辗转传抄有误。（王充所记乃“正月”，则由下文可定，决不会错。）但传末又说：

> 初，奂为武威太守，其妻怀孕，梦带奂印复登楼而歌。讯之占者，曰：“必将生男复临兹邦，命终此楼。”既而生子猛……卒如占云。

可见至少张奂之妻信“占”，与世俗不异。但这两种不同的“迷信”则绝不可同日而语，前者直接引起杀婴的社会问题，后者则无论验与不验都没有严重的后果。循吏以建立和维持一个稳定而健全的文化秩序为第一要务，因此对前者自不能不严禁，对后者则不妨随俗。事实上以占卜为“迷信”是现代人的观念，汉人限于当时的知识水平，则并未有此想

法。王充在《卜筮篇》也说："夫卜筮非不可用；卜筮之人，占之误也。"又说："盖兆数无不然；而吉凶失实者，占不巧工也。"其他汉代大传统中人信占卜者更比比皆是，《白虎通·蓍龟篇》、《潜夫论·卜列篇》皆可作证。何况占卜星相之类的民间信仰一直到今天仍或多或少流行在每一文化之中。所以研究通俗文化史尤其不能以"科学"为借口而持一种非历史的态度。上引王景、张奂之例，从文化史的观点看，正足以说明汉代循吏在沟通大、小传统方面所发生的作用。

最使我们感到兴趣的则是近数十年来秦、汉简牍的发现对汉代大、小传统的关系提供了绝好的证据。一九五九年甘肃武威县磨咀子六号汉墓出土了大批木、竹简，其中最重要的是《仪礼》四百六十九简。此外还有日忌、杂占木简十一枚。据推测墓主大概是武威郡学官中的经师，死在王莽时代。《武威汉简》的编者考证此十一简云：

> 敦煌、酒泉、居延等汉代烽燧遗址所出木简，多为屯戍文书，亦间有少数典籍、律令、历谱、医方并占书、日禁之书等。汉俗于日辰多忌讳，又信占验之术，王充讥之。（中引《张奂传》从略）不信民间之忌而信占验之术，此所以此墓主虽为饱学经师而于日禁之书有死生不能忘者，故与所习儒书同殉焉。

又说：

> 日忌简则综列诸事于日辰之下，编以韵语，乃民间书也。《论衡·辨祟篇》所举汉俗避日者有起功、移徙、祭祀、丧葬、行作、入官、嫁娶等事，而日忌简所举有治宅、纳财、置衣、渡海、射侯及盖屋、饮药、裁衣、召客、纳畜、纳妇等事。[57]

武威汉墓中礼禁和日禁之书同殉是非常值得注意的现象。若持以与王景、张奂事相参证，更可见汉代大、小传统之间有一种并行不悖的关系。武威的日忌究竟是反映了墓主个人的信仰，还是和他生前的职务有关，今已不能确定。汉俗日忌如上引简文所举者都和人民的日常生活有关，所以地方长官及其属吏对此不能不加以密切的注意，王充便是以属吏而搜集卜筮、日忌之书的例子。《武威汉简》的编者推测其主人可能是"礼掾"之类，除据《仪礼》、《丧服》简外，主要是因为日忌木简背后有

“诸文学弟子”一语。这一推测自甚合理。但此简是河平年间所书，下距其卒尚有数十年。故编者又说：“自河平中至其卒年，其官秩应有所改变。”假定他后来转任郡属吏如功曹、主簿之类，则日忌简便和他的职务有关了[58]。我们之所以如此推测是因为受到云梦秦简的启示。简的主人喜是与法律有关的地方小吏（安陆令吏，鄢令吏），所殉之简大致有三类：法律文书（包括《语书》）、《为吏之道》和《日者》等卜筮日忌之书。前两项都和死者生前的职务有关，《日书》似不应单独反映死者的信仰。而且何以秦末和西汉末两个死者恰好不约而同地都以日忌之书殉葬？秦汉民间各种信仰甚多，又何以两人都特别选上日忌一种？如果此一推测不误，那么前文论秦代地方官已与移风易俗有关，便更是信而有征了。西汉中叶以后，循吏越来越以“师”自居，视“教化”为治民的首务，他们之终于成为大、小传统的中介人物，可以说是一种必然的归趋。

（七）循吏与条教

最后，我们必须讨论一下汉代循吏何以能别出心裁以推行教化的问题。从较大的历史背景说，我们首先自然要考虑到社会经济的一般状况。汉代是中国史上第一个获得长治久安的统一王朝。无论是社会结构和经济形态都处于历史转型的时期。以社会言，汉代正在从古代封建贵族体制蜕变为士、农、工、商的四民体制；以经济言，农业和商业也是处在上升发展的新阶段。汉代循吏因此有较多的活动余地，可以从事于“富民”、“教民”的努力。这是后世地方官吏所缺乏的有利条件。但是这一社会经济的背景牵涉的问题甚广，此处无法详说，只可点到为止。

其次，较为具体的是政治制度的背景。秦汉的郡县制代古代的封建制而起，直接统属于中央政府。但另一方面，郡县守令也继承了封建王侯独揽一方的大权。哀帝时王嘉上疏说：

> 今之郡守重于古诸侯。（《汉书》卷八十六本传）

武帝时严安上书说得更为严重：

今郡守之权非特六卿之重也，地畿千里非特闾巷之资也，甲兵器械非特棘矜之用也，以逢万世之变，则不可胜讳也。（同书卷六十四下本传）

这是说郡守集地方的政权、财权和军权于一手，遇到变乱的机会是可以背叛朝廷的。严安的话并非夸张，汉代郡守确于一郡政务无所不统，是一元首性的地方长官。甚至县令长的治县之权也是既专且重。关于制度方面的实际情况，严耕望《中国地方行政制度史》上编秦汉部分有十分详尽的研究。我们现在则要进一步说明汉代循吏怎样运用这种庞大的权力来推行教化。所以本节特别提出“条教”的观念来作一检讨。

“条教”这个名词虽然是读汉史的人都熟悉的，但其确切涵义则仍待澄清。《汉书》卷八十三《薛宣传》：

出为临淮太守，政教大行。

《三国志》卷七《臧洪传》广陵太守张超之兄邈谓超曰：

闻弟为郡守，政教威恩，不由己出。

汉代郡守与“政、教”连言，以上不过聊举两则示例而已。“政”指朝廷政令，但“教”是何义？《资治通鉴》卷一六六梁纪二十二敬帝太平元年（五五六年）十二月周迪为衡州刺史“政教严明”下胡注曰：

教，谓教令，州郡下令谓之教。

按：胡注甚确。《风俗通义》卷四《过誉》记：

司空颍川韩稜，少时为郡主簿，太守葛兴被风病，恍忽误乱，稜阴辅其政，出入二年，置教令无愆失。

可证“教”是郡守所出之“令”，也可称“教令”。胡注稍须补充者，《三国志》卷五五“黄盖传”记盖出长石城县，向县吏下令，有“教曰”云云，可知县令长下令也可称“教”，不止胡注所言州郡。

“教”的意义既明，则“条教”必与之相关。我们可以推测“条教”大概便是地方长官所颁布的教令而分条列举者。《汉书》用“条教”两字最早似见于卷五六《董仲舒传》：

仲舒所著皆明经术之意，及上疏、条教，凡百二十三篇。

董仲舒曾先后为江都、胶西相，本传明说他“教令国中，所居而治”。可见他所著“条教”若干篇必是在国相任内所出的教令，因为其教令是出之以条列的方式，故称为“条教”。董仲舒的“条教”不传，我们无从知其内容。汉代较早而又清楚的“条教”见于《汉书·循吏黄霸传》。传云：

霸为颍川太守……为选择良吏分部宣布诏令，令民咸知上意。使邮亭乡官皆畜鸡豚，以赡鳏寡贫穷者。然后为条教，置父老师帅伍长，班行之于民间，劝以为善防奸之意，及务耕桑，节用殖财，种树畜养，去食谷马。米盐靡密，初若烦碎，然霸精力能推行之。

传文自“条教”以下都是描写其“教”的内容。原“教”当是条分缕析，所以称之为“烦碎”。黄霸的“条教”显然是名副其实的“教化”，不出“富之”、“教之”的范围。我们已不能确定郡县守令下“令”为什么要称之为“教”，也不知道这一习惯始于何时。但是我们所能见到的最早用法则是文翁。本传说：

每出行县，益从学官诸生明经饬行者与俱，使传教令，出入闺阁。

其次是董仲舒，已见上文。这两人都是景、武时代的儒家，并提倡“教化”最力。而且最先以“政”、“教”并举明是孟子。《孟子·尽心上》：

仁言不如仁声之入人深也，善政不如善教之得民也。善政，民畏之；善教，民爱之。善政，得民财；善教，得民心。

孟子的话又是发挥孔子的观念。《论语，为政》：

季康子问：使民敬，忠以劝，如之何？子曰：临之以庄，则敬；孝慈，则忠；举善而教不能，则劝。

《论语》此节末句，汉代人常常引用，断句作“举善而教，不能则劝”。清代周寿昌已指出，见王先谦《后汉书集解》卷二五《卓茂传》。所以我们可以推断汉代郡守下令曰“教”或许渊源于儒教。当然我们也不敢断然否定它完全与韩非的“以法为教”、“以吏为师”无关。不过以汉代“政”、“教”并举的情形来说，这一用法至少是更接近孟子的。

“条教”的较早的用法也恰好和儒家背景的守、相有关，如上引董仲舒、黄霸之例。下面让我们再举几个循吏型的“条教”。《汉书》卷七十九《冯立传》：

立……迁五原太守，徙两河、上郡。立居职公廉，治行略与（冯）野王相似，而多知有恩贷，好为条教。吏民嘉美野王、立相代为太守，歌之曰：大冯君、小冯君，兄弟继踵相因循，聪明贤知惠吏民，政如鲁、卫德化钧，周公、康叔犹二君。

冯氏兄弟都是循吏，歌中“因循”两字即是循吏之“循”的原始义。此两人所立的“条教”大概也是属于“先富后教”的一类，否则何来“鲁、卫德化”之颂？同书卷八十三《薛宣传》：

宣……所居皆有条教可纪，多仁恕爱科。

《后汉书》卷二十七《张谌传》：

建武初，为左冯翊。在郡修典礼，设条教，政化大行。

同书《党锢李膺传》李贤注引谢承《后汉书》：

出补蜀郡太守，修庠序，设条教，明法令，恩威并行，蜀之珍玩不入于门。益州纪其政化。

另有不名为“条教”而实则相同者。同书《循吏童恢传》：

除不其令，吏人有犯违禁法，辄随方晓示。若吏称其职，人行善事者，皆赐以酒肴之礼以劝励之。耕织种收，皆有条章，一境清静。

童恢所实行的正是孔子“举善而教，不能则劝”之教。《后汉书集解》引《齐民要术》云：

恢为不其令，率民养一猪，雌雄鸡四头，以供祭祀、买棺木。

可见他的“条章”正和“条教”相同，包括“畜养”在内。同卷《循吏仇览传》中也说：

劝人生业，为制科令，至于果菜为限，鸡豕有数。

这个“科令”也是一种“条教”。不知是否因为这两个人一是县令，一是亭长，所以才不用“条教”？

但是我们决不能说凡设“条教”者都是推行儒家教化的循吏。同书卷六十四《史弼传》李贤注引《续汉书》：

（弼父）敞为京兆尹，化有能名，尤善条教，见称于三辅也。

我们并不能仅据“化有能名”四字便断定史敞是循吏，因为《史弼传》明说“父敞，顺帝时以佞辩至尚书、郡守”。还有明是酷吏型的郡守也善于“条教”的。《汉书》卷六十六《郑弘传》：

郑弘……兄昌、字次卿，亦好学，皆明经，通法律、政事。次卿为太原、涿郡太守，弘为南阳太守，皆著治迹，条教、法度为后所述。次卿用刑罚深，不如弘平。

同书卷七十六班固赞曰：

张敞……缘饰儒雅，刑罚必行，纵赦有度，条教可观。

《后汉书·酷吏周纡传》:

> 迁齐相,亦颇严酷,专任刑法,而善为辞案、条教。

从上引有关"条教"的资料中,我们看到,虽然"条教"似乎和儒家的教化有较密切的关系,但事实上汉代郡守、县令长,无论其政治倾向是儒是法,都可以在他们的治境之内设"条教"。每一套"条教"都代表一个地方官在他任内的政治措施;这种措施之所以称为"条教",则是因为它是以分条列举的方式著之于文字的。所以"条教"对于每一郡内的吏民都具有法律的效力,任何人违犯了其中某一条"教令"是会受到惩罚的。《三国志》卷十二《司马芝传》,记芝在黄初中(二二〇——二二六年)在河南尹任内"为教"与群下曰:

> 盖君能设教,不能使吏必不犯也。吏能犯教,而不能使君必不闻也。夫设教而犯,君之劣也;犯教而闻,吏之祸也。

汉代地方长官和他的属吏有"君臣之义",故司马芝所说的"君"即是自称。我们由此更可见汉代郡守的权力之大,他们事实上可以是地方政府的"立法者"。但"设教"有一最重要的原则,即察人情,度时势;"教"之为"善"为"劣"由此而判。司马芝说"设教而犯,君之劣也",即指一种违背人情和不符合实际情况的"教"。建安初何夔任长广太守,反对曹操为州郡所制的"新科",曾指出:

> 所下新科,皆以明罚敕法,齐一大化也。所领六县,疆域初定,加以饥馑,若一切齐以科禁,恐或有不从教者。有不从教者不得不诛,则非劝民设教随时之意也。(《三国志》卷十二本传)

"劝民设教随时"这六个字可以说是汉代"条教"的基本根据。

汉代郡守既有立法的大权,循吏自然便可以利用这种近乎绝对性的权力来规划他们的"条教"了。《后汉书·循吏秦彭传》:

> 建初元年(七六年)迁山阳太守。以礼训人,不任刑罚,崇好儒雅,敦明庠序。每春秋飨射,辄修升降揖让之仪。乃为人设四诫,

以定六亲长幼之礼。有遵章教化者擢为乡三老。常以八月致酒肉以劝勉之。吏有过咎,罢遣而已,不加耻辱。百姓怀爱,莫有欺犯。兴起稻田数千顷,每于农月,亲度顷亩,分别肥埆,差为三品,各立文簿,藏之郡县。于是奸吏跼蹐,无所容诈。彭乃上言,宜令天下齐同其制。诏书以其所立条式,班令三府,并下州郡。

这个例子最便于说明循吏的"条教"问题。第一,秦彭所设之教是有"条式"的,这是"条教"的确解。第二,"条教"确是循吏自动自发地设立的,决非奉朝廷之法令而行。不过由于秦彭对他所设计的一套"条教"特别有自信,认为可加以普遍化,因此才建议朝廷,"宜令天下齐同其制"。这套"条教"虽"并下州郡",但是否有强制性或曾否为其他州郡所采用,则不得而知了。

秦彭例子是发生在东汉章帝时代;章帝则是东汉最尊重儒术的皇帝,因此他对循吏的"条教"特别同情。但是循吏的"条教"和皇帝的意向并不是常常相合的。让我们再回头看看宣帝的态度。五凤三年(前五五年)黄霸为丞,张敞上奏说:

窃见丞相请与中二千石、博士杂问郡国上计长吏守丞,为民兴利除害成大化条其对,有耕者让畔,男女异路,道不拾遗,及举孝子、弟弟、贞妇者为一辈,先上殿,举而不知其人数者次之,不为条教者在后叩头谢。丞相虽口不言,而心欲其为之也。……臣敞非敢毁丞相也,诚恐群臣莫白,而长吏守丞畏丞相指,归舍法令,各为私教,务相增加,浇淳散朴,并行伪貌,有名亡实,倾摇解怠,甚者为妖。假令京师先行让畔、异路、道不拾遗,其实亡益廉贪贞淫之行,而以伪先天下,固未可也;即诸侯先行之,伪声轶于京师,非细事也。汉家承敝通变,造起律令,所以劝善禁奸,条贯详备,不可复加。宜令贵臣明饬长吏守丞,归告二千石,举三老、孝弟、力田、孝廉、廉吏务得其人,郡事皆以义法令检式,毋得擅为条教;敢挟诈伪以奸名誉者,必先受戮,以正明好恶。天子嘉纳敞言,召上计吏,使侍中临饬如敞指意。霸甚惭。(《汉书·循吏黄霸传》)

张敞这篇奏议对于我们了解汉代"条教"问题有无比的重要性。首先必须指出:张敞此奏事实上完全合乎宣帝"汉家自有制度"的口味。他上

此奏究竟是事先得到指示，还是因为他善于迎合上意，今已不得而知。但看“天子嘉纳敞言”和“霸甚惭”的叙述，则当时情事宛然如在目前。黄霸因为在郡守任内实行循吏的“条教”得到皇帝的特别的赏识而位至丞相。所以一旦身居相位便鼓励天下郡守都照他的“条教”办法治民。从奏文所引的内容，我们确知黄霸心目中的“条教”完全是儒家的“礼乐教化”。他在郡国上计时分长吏守丞为三等，而以“不为条教者”居殿，其意向确是很明显的。他的本意当然也是要讨好宣帝，但想不到反触其忌。我们不难想像，这次丞相九卿等接见各地计吏的特殊安排在当时必引起了极大的政治风暴，“不为条教”的郡国计吏事后自不免怨声沸腾。“并行伪貌，有名亡实”之类的说法也许便是他们对“条教”所提出的控诉，而张敞即据之以上奏。这种控诉也未必毫无根据，但“条教”真正遭忌的地方则在“即诸侯先行之，伪声轶于京师，非细事也”。此“诸侯”可以指刘氏宗室诸王，也可以指一般郡守。前引严安上书已说明郡守之权太重，未尝不可能为乱。如果他们行“条教”的名声太大，对汉廷是可以构成政治威胁的。例如上面所引冯野王、冯立的“好为条教”，竟被当地吏民颂之为“鲁、卫之政”，比之为“周公、康叔”。在这种颂声中，吏民显然只知有太守而不知有皇帝了。

张敞奏文中之尤其重要的是将“汉家法令”和郡守“私教”之间的矛盾提升到对抗性的高度。这里也透露了汉代“政”与“教”、“吏”与“师”之间内在紧张。所以张敞最后提出“郡事皆以义法令检式，毋得擅为条教”。这便是后来朱博所说的“太守汉吏，奉三尺律令以从事耳”。郡守设“条教”则是以“师”自居，这似乎并不能博得宣帝的同情。所以张敞奏文时特别郑重叮咛郡守“举三老、孝弟等务得其人”。我们在前面已指出，三老、孝弟等是属于“乡官”的系统，即民间代表。从汉廷的立场说，三老才是真正“掌教化”的人。这个例子至少证明汉宣帝并不像表面上那样重视循吏的“教化”。我们在上文曾说汉廷对循吏抱着一种明褒暗贬的态度，其根据便在这里。又奏文中“毋得擅为条教”一语也不能看得太死；它的涵义并不是禁绝一切“条教”，只是不要郡守设不符合“汉家法令”的“条教”而已。否则何以前引班固的《张敞传赞》竟说张敞本人“条教可观”呢？通过以上的分析，这篇奏文所显示的意义是非常重大的，本文的若干主要论点如朝廷与儒教对“吏”的不同观点，如文化秩序与政治秩序之分野，如真正有成效的“教化”多出于个别儒吏的文化使命感而非上承朝廷的旨意等，都可以从这篇奏文中获得不同程度

的证实。

汉代循吏的“条教”都已失传，我们最多只知道其大概的内容，但不知究竟是怎样分“条”的。幸而《汉书·地理志下》保存了下面一条材料，可资参证。其文曰：

> 殷道衰，箕子去之朝鲜，教其民以礼义，田蚕织作。乐浪、朝鲜民犯禁八条(颜师古注：八条不具见)：相杀以当时偿杀；相伤以谷偿；相盗者男没入为其家奴，女子为婢，欲自赎者，人五十万。虽免为民，俗犹羞之，嫁取无所雠，是以民终不相盗，无门户之闭，妇人贞信不淫辟。其田民饮食以笾豆，都邑颇放效吏及内郡贾人，往往以杯器食。郡初吏于辽东，吏见民无闭臧，及贾人往者，夜则为盗，俗稍益薄。今于犯禁浸多，至六十余条。可贵哉，仁贤之化也！

这条材料又可以与下面两条记载相参证。《三国志》卷三十《东夷传》“濊”条下则云：

> 昔箕子既适朝鲜，作八条之教以教之，无门户之闭而民不为盗。

《后汉书》卷八十五《东夷列传》“濊”条也说：

> 昔武王封箕子于朝鲜。箕子教以礼义、田蚕，又制八条之教。其人终不相盗，无门户之闭，妇人贞信。饮食以笾豆。……已后风俗稍薄，法禁亦浸多，至有六十余条。

箕子入朝鲜事是一个古代传说，无可考证。我们依史家时代先后罗列这一传说，旨在说明这个传说和“条教”的关系。《汉书》所记是代表最早的传说，《三国志》和《后汉书》则是根据《汉书》原文而重述。朝鲜史学家李丙焘讨论“箕子八条教”的问题，指出《汉书》并未言八条是箕子所“作”，陈寿和范晔都误读原文“织作”之“作”与下句相连。因此他认为所引“八条”中的三条是东夷民族旧原始法禁[59]。李氏说八条为东夷古法自是可能，但指责陈、范读破句则颇嫌牵强。《汉书》原文虽未明言箕子“作八条之教”，但读者若依上下文义而作此推断，也不能必证其

出于误解。但我们特感兴趣的则在于三家所用的都是汉代“条教”的语言，而班固和范晔更是通过汉代循吏“先富后教”的观点去理解箕子的传说的。《汉书》所言“今于犯禁浸多，至六十余条”则已不是传说而是汉代的事实了。这六十余条自是汉代郡守所设之“教”。所以由三书所记“箕子八条之教”，我们可以确切地知道汉代的“条教”大致是怎样一种形式。传说本身可信与否是另一问题。但传说终不能不通过某一特定的语言方式而存在。只要我们能确定其语言的时代背景，再无稽的传说也会留下明显的历史痕迹的。

我们已指出，“条教”在汉代并不是循吏的专利品。但是就两汉的记载而言，“条教”终是与循吏的关系较深。最低限度，少数受儒教熏陶的循吏曾企图运用守令的庞大权力把“条教”导入“先富后教”的方向，使“条教”之“教”名副其实。无论如何，后世的儒家大致是如此理解这个概念的。让我们引两条宋明新儒家的用法来结束关于“条教”的讨论。《河南程氏遗书》附录《门人朋友叙述》曰：

> (明道)先生为政，条教精密，而主之以诚心。

明代宋仪望《赠邑侯任菴陈公入覲序》曰：

> 吾吉守湘潭周公以廉明仁爱为诸令先。诸所条教，动以儒雅饰吏治。(《华阳馆文集》卷二)[60]

这两处“条教”的涵义自然是和循吏的观念分不开的。

(八) 结　语

以上我们大致讨论了汉代循吏在传播文化方面所发挥的历史作用。我们必须紧接着指出，汉代循吏的人数毕竟是很少的，远不及酷吏和俗吏那样人多势众。所以我们绝不能说，中国文化的传播主要是少数循吏的贡献。事实上，循吏不过是汉代士阶层中的一个极小的部分而已。但是由于他们能利用“吏”的职权来推行“师”的“教化”，所以其影响所及较不在其位的儒生为大。汉代处士而德化一乡者也不乏其人，如皇甫谧《高士传》中人物，如《后汉书》中隐逸独行之士，如党锢传

中人物(蔡衍即是一例)。汉末避难的士人也把中原文化传播到边区如交州,河西、辽东都因此而保存了中原的大传统。《三国志》卷十一《管宁传》引《傅子》云:

> 宁往见(公孙)度,语惟经典,不及世事。还乃因山为庐,凿坏为室。越海避难者,皆来就之而居,旬月而成邑。遂讲《诗》、《书》,陈俎豆,饰威仪,明礼让,非学者无见也。由是度安其贤,民化其德。

这不过是偶举一例而已。循吏是士的一环,其影响主要是在文化方面;这种潜移默化的效用也不是短期内所能看得见的。循吏在表面上是“吏”,在实质上则是大传统的传播人。这是中国文化的独特产品。所以西方学者稍一接触这一型的人物,便可以立刻看出他们身负着“文化使命”(“civilizing mission”)[61]。汉王朝灭亡之后,中国统一的观念并未随之而去,因此下面仍有隋、唐的继起。但是罗马帝国崩溃之后,欧洲便再也没有看到第二度的统一了,所谓“神圣罗马帝国”不过一个空壳子而已。如果说欧洲中古以后仍统一于“基督天下”(Christendom),那也是“教”的功用。汉帝国和罗马帝国确有不少相似之处,但有一点极明显的不同,即罗马的“郡守”(Provincial governor)中从来没有出现过“循吏”。罗马史的专家毫不迟疑地指出:我们必须牢记一件事实,即罗马人从未意识到他们是较高文化的传教人,因而觉得有神圣的义务将自己的文化加诸属民。他们的成功主要是由于他们以宽容的态度对待语言、宗教、以至政治组织方面的事。他们在这些事上是不肯加以干涉的。这种宽容当然也有一个限度,即和平得以维持,属民照常纳税并满足政府对于服兵役的合理要求[62]。但是必须声明:我们在这里只是指出异同,而不是判断优劣。

《朱子语类》卷一三五曰:

> 汉儒初不要穷究义理,但是会读,记得多。便是学。

朱子的观察是相当深刻的,汉儒在哲学理论上确是“卑之无甚高论”。他们只读了少数几部经典,深信其中的道理,然后便尽量在日常人生中身体力行。循吏便是其中的一个典型。他们相信“教”比“政”更重要,因此不但以“师”自许、自荣,更崇敬社会上人人景仰的经师、人师。孔

融为北海相,"崇学校,设庠序,举贤才,显儒士"(见《三国志》卷十二《崔琰传》引《续汉书》)。这是典型的循吏风范。不但如此,他"告高密县为郑玄特立一乡,名为郑公乡"。同书又引司马彪《九州春秋》曰:"融在北海……不肯碌碌如平居郡守,事方伯,赴期会而已。……高密郑玄,称之郑公,执子孙礼。"重"师"远过于重"吏",即孔融之例可见。孔融不须高谈道统高于政统的理论,他的行动已说明他的价值取向何在。这种风气并不限于循吏,而遍及朝廷公卿。欧阳修《集古录》二孔庙碑阴条下云:

> 汉世公卿教授,聚徒常数百人,亲受业者为弟子,转次相传授为门生。

我们当然也可以对这种现象提出一种社会学的解释,譬如说这是因为门生弟子构成公卿的社会、政治基础。但是这种解释虽有理据,却仍不足以取消另一个重要的事实,即它所造成的社会后果是"师"重于"吏"、"教"高于"政"。换句话说,儒家的价值观念也不知不觉地随着这种风气的激荡而渗透到社会意识的深处。循吏本身所产生的直接社会影响也许是微弱的,他们所树立的价值标准则逐渐变成判断"良吏"或"恶吏"的根据。我们已经看到汉碑上对"循吏之道"的公开颂扬。现在让我们再从反面看看酷吏的社会形象。《汉书·酷吏严延年传》:

> 后左冯翊缺,上欲征延年,符已发,为其名酷,复止。

宣帝的内心是欣赏严延年的,但是他终不能不向大传统公认的价值标准低头。"酷吏"究竟是见不得人的。

汉代循吏在中国文化史上的长远影响还是不容低估的。宋、明的新儒家在义理的造诣方面自然远越汉儒。但是一旦为治民之官,他们仍不得不奉汉代的循吏为最高准则。别的不说,他们以"师"而不以"吏"自居便显然是直接继承了汉代循吏的传统。程、朱、陆、王无不是一身而兼两种"师":大传统的"传道、授业"之师和小传统的"教化"之师。朱子重建白鹿洞书院便是师法循吏的成规,不是出于"吏职"的要求。陆象山在荆门讲《洪范》则是用大传统来改造小传统。这一类的例子是不胜枚举的。若以治民而言,吕坤《实政录》卷二"民务、养民之道"

云：

> 养道，民生先务，有司首政也。故孔子答子贡之问政曰：足食。答冉有之在卫曰：富之。王道有次第，舍养而求治，治胡以成？求教，教胡以行？无恒产有恒心，士且不敢人人望，况小民乎？成周养道，不可及矣。

这岂不正是汉代循吏言论的翻版吗？洪榜《戴先生行状》曰：

> 先生抱经世才，其论治以富民为本。为常称《汉书》云：王成、黄霸、朱邑、龚遂、召信臣等，所居民富，所去民思，生有荣号，死见奉祠，廪廪庶几德让君子之遗风。先生未尝不三复斯言也。(《戴震文集》附录，赵玉新点校，中华书局本)

戴震生平与宋儒争义理是非，呶呶不休，然而他的一瓣心香却永远在汉代的循吏。这是大足发人深省的。

原始儒教不尚"空言"，但求"见之行事"。孔子所讲的都是一些当时人人可以懂得的人生大道理。儒教当然也有它的系统，但是至少从中国人的观点看，其中自然的脉络似乎多于人为的建构。"夫子之言性与天道，不可得而闻"，所以儒教不求"最后之因"，不问"第一原理"。孔子也许对"性与天道"都有自己的深刻了解，但那也是"但可自怡悦，不堪持赠君"。孔子所始终关心的则在天下是有道还是无道。他把变无道为有道的责任首先加于"士"的身上，这便是所谓"士志于道"。总之，原始儒教要求"士"根据人人共见共喻的大道理，努力将我们的世界改得更好一点。天下愈是无道、愈是昏暗，"士"的改造世界的责任也愈大。马克思说："哲学家从来都在以各种方式来解释世界；但真正的关键是改变它。"这个名言也许适用于西方史上的哲学家，但对于中国史上的"士"而言，则适得其反。如果我们从西方的观点来批评中国思想，特别是儒家，我们可以说儒家的最大缺点正在于对世界的解释工作做得不够，特别是逻辑系统严整的解释。但是对于人的世界而言，解释是永远落后着的。等到哲学家把世界解释清楚了，这世界早已变了。黑格尔认为只有在真实世界已衰落的时候，哲学才会开始，大概便是指着这种"落后着"的情况而言的。中国的"士"则不能坐视世界的衰落而无

动于衷，他们无论在平时或在乱世，都不能忘情于怎样变无道为有道。汉代儒教的最大功效便是在于塑造了第一批这样的“士”。循吏则代表了其中比较独特的一型。顾炎武《日知录》卷十七“两汉风俗”条说：

> 汉自孝武表章六经之后，师儒盛而大义未明，故新莽居摄，颂德献符者遍于天下 光武有鉴于此，故尊崇节义，敦厉名实，所常用者莫非经明行修之人，而风俗为之一变。至其末造，朝政昏浊，国事日非，而党锢之流，独行之辈，依仁蹈义，舍命不渝，风雨如晦，鸡鸣不已。三代以下，风俗之美，无尚于东京者！故范晔之论，以为桓、灵之间，君道秕僻，朝纲日陵，国隙屡启。故自中智以下靡不审其崩离，而权强之臣，息其闚盗之谋，豪俊之夫屈于鄙生之议，所以倾而未颠，决而未溃，皆仁人君子心力之为。可谓知言者矣！

亭林对汉代儒教兴起的解释未必恰当。且其言复别有所感，这里都毋须深究。不过他对于东汉“士”的精神则把握得非常深刻。他引用《诗经》“风雨如晦，鸡鸣不已”以象征儒教熏陶下的中国的“士”，尤为传神。这使我们联想到黑格尔在《权利哲学》序中对西方哲学所作的象征性的刻划。他的话如果仿照《诗经》体翻译成中文，大概可以说是“暮色既晦，夜鹰展翼”。（“The owl of Minerva spreads its wings only with falling of the dusk.”）[63]这两个象征的对比生动地显示中西文化的不同风格。中国的“士”和西方的“哲学家”毕竟各自形成了独特的传统。为什么循吏出现在汉帝国而不见于罗马帝国？这至少是一个耐人深思的问题。

注 释

[1] 见Robert Redfield, *Peasant Society and Culture* (University of Chicago Press, 1956)特别是第三章。

[2] 见 Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, Harper Torchbooks, 1978, pp. 62—63。

[3] 例如 Robert Muchembled, *Popular Culture and Elite Culture in France*, 1400—1750, translated by Lydia Cochrane, Louisiana State University Press, 1985, 讨论 elite Culture 的部分极少；N. Z. Davis, *Society and Culture in Early Modern France*, London, 1975, 也是以通俗文化为主体。

[4] 此“执礼”之“执”字大约即是“艺”字。见陈梦家《尚书通论》(商务印书馆，一九五七年)页一二注一。但方以智《通雅》和《东西均》中早

已指出。

[5] 见缪钺《周代的"雅言"》一文,现收入《冰茧盦丛稿》(上海古籍出版社,一九八五年)。

[6] 收入《金明馆丛稿二编》。

[7] Burke, 前引书,P.28。

[8] Redfield, 前引书,pp.42—43.以汉代而论,《孝经》和《太平经》都可为例。

[9] 《观堂集林》卷七《战国时秦用籀文,六国用古文说》。

[10] 见 Cheung Kwong-ye, "Recent Archaeological Evidence Relating to the Origin of Chinese Characters," in David N. Keightley, ed, *The Origins of Chinese Civilization*, University of California Press, 1983。

[11] 见 Gilbert Highet, *The Classical Tradition*, *Greek and Roman Influences on Western Literature*, Oxford University, Press, 1957, pp.558—559。

[12] 《观堂集林》卷五《尔雅草木虫鱼鸟兽名释例》上、下两篇。

[13] 见傅斯年《周东封与殷遗民》一文,收入《傅孟真先生集》第四册,页二八。

[14] 《风俗通义》最好的版本是王利器的《校注》,中华书局,一九八一年。

[15] 见钱穆《读诗经》一文,收入《中国学术思想史论丛》(一),(台北东大图书公司,一九七六年)和屈万里《论国风非民间歌谣的本来面目》,《历史语言研究所集刊》第三十四本(台北,一九六三年)。

[16] 见 Edward Shils, *Tradition*, (University of Chicago Press, 1981) pp.45—46。

[17] 详见本书《中国近世宗教伦理与商人精神》。

[18] 见 Robert Redfield, Peasant Society and Culture (University of Chicago Press, 1956)。PP.47—49。

[19] 详见余英时《反智论与中国政治传统》,收入《历史与思想》(台北,联经出版事业公司,一九七六年)。

[20] 见缪钺《论荀学》,收入《冰茧盦丛稿》。

[21] 汉代儒生特别强调孔子不尚"空言",如王吉疏:"孔子曰:安上治民,莫善于礼。非空言也。"见《汉书》卷七二本传。

[22] 见本书《中国知识分子的古代传统——兼论"俳优"与"修身"》。

[23] 参看萧公权《中国政治思想史》增订本,台北联经出版事业公司,一九八二年,第三章《孟子与荀子》论"养"各节。

[24] 近代学者论此点最深刻的是章炳麟,见《太炎文录初编》卷一"释戴"。

[25] 见冈崎文夫《三史循吏传を读む》,《支那学》第二卷第六号(一九二二年二月)。

[26] 《史记会注考证》引宋代叶梦得说当系转引自后世著作,《会注考证》引用书目中亦未列叶梦得。今村城太郎《汉代の循吏》,《东方学》第三十二辑(一九六五年七月),页十四,讨论此文竟误称叶梦得为"清

代春秋学者”。

[27] 冈崎文夫,见前引文,页七〇。

[28] 见王应麟《困学纪闻注》(翁元圻辑,光绪八年间云精舍本)卷十五“循吏酷吏之出视上趋向”条引绍兴间李谊的话。

[29] 见王应麟《困学纪闻注》卷十二“汉世王霸杂用”条。

[30] 除上引冈崎文夫、今村城太郎两文外,尚可参看镰田重雄《秦汉政治制度の研究》(东京日本学术振兴会,一九六二年)第二篇第八章《循吏と酷吏——地方官の二型とその配置》;及好并隆司《秦汉帝国史研究》(东京未来社,一九七八年)第四篇第二章第五节《循吏の意义》。

[31] 关于汉代郡县学官,可看严耕望《中国地方行政制度史》上编卷上《秦汉地方行政制度》上册,第七章(台北,中央研究院,一九六一年)。

[32] 严耕望《中国地方行政制度史》,页七四。

[33] 《汉书》卷七十六末班固“赞”曰:“然刘向独序赵广汉、尹翁归、韩延寿。”注引张晏曰:“刘向作《新序》,不道王尊。”今本《新序》在宋代已是残本,故原文已不可见。严可均辑《全汉文》所收《新序》佚文亦无此条(卷三九“刘向五”)但班固和曹魏时的张晏都读过原文,所言必可信据。

[34] 关于刘向《新序》的思想倾向,可参看《四库全书总目提要》“子部·儒家类一”及余嘉锡《四库提要辨证》(香港,中华书局,一九七三年)卷十,子部一,儒家类一,《新序》条,页五四四——五五四。

[35] 据《汉书》本传,韩延寿与萧望之的交恶是“侍谒者福”从中挑拨起来的。

[36] 此句引自荀悦《汉纪》卷二十,五凤元年条,因为《汉书》本文的原文不够清晰。

[37] 关于“假”字的解释,可看贺昌群《汉唐间封建土地所有制形式研究》(上海人民出版社,一九六四),页三〇〇——三〇三。

[38] 参看本书《古代知识阶层的兴起与发展》第四节《哲学的突破》。较详细的讨论见 Yu Ying-shih, “The ‘Philosophic Breakthrough’ and the Chinese Mind”, in “Bulletin of the Chinese Philosophical Association” vol. 3 (June, 1985), pp.151—184。

[39] 关于章学诚思想中的“权威主义”问题,可看 David S. Nivison, *The Life and Thought of Chang Hsueh-ch'eng* 【1738—1801】, (Stanford University Press, 1966), PP.149—150; 181—183 及余英时《论戴震与章学诚》(香港,龙门书店,一九七六年)页七七——七八(注一五)。

[40] 此处所用云梦秦简释文系根据《睡虎地秦墓竹简》(文物出版社,一九七八年)。关于《为吏之道》中的儒家思想,可参看黄盛璋《云梦秦简辨正》第二节《关于〈为吏之道〉等几种杂抄》,收入《历史地理与考古论丛》(济南,齐鲁书社,一九八二年)及高敏《秦简〈为吏之道〉所

反映的儒法融合倾向》,收在《云梦秦简初探》(增订本,河南人民出版社,一九七九年)。

[41] 按:荀悦《汉纪》卷十七系王吉上书在地节二年(前六八年),而《资治通鉴》卷二十六则系于神爵元年(前六一年)。

[42] 关于汉代三老的扼要叙述,可看严耕望前引书第六章《乡官》节。此外尚可参考杨筠如《三老考》,《国立中山大学语言历史研究所周刊》第二集第二十一期(一九二八年三月二十日);及樱井芳朗《汉代の三老にいいこ》,《加藤博士还历纪念东洋史集说》,一九四一年。

[43] 参看严耕望前引书,页一二九。

[44] 此简见考古研究所编《居延汉简甲编》(科学出版社,一九五九年)第二五五二号。

[45] 王符《潜夫论·德化第三十三》云:"是故上圣不务治民事而务治民心,故曰:'听讼,吾犹人也。必也使无讼乎!'导之以德,齐之以礼,务厚其情而务明其义,民亲爱则无相害伤之意,动思义则无奸邪之心。夫若此者,非法律之所使也,非威刑之所强也,此乃教化之所致也。圣人甚尊礼而卑刑罚,故舜先敕契以敬敷五教,而后令皋陶以五刑三居。是故凡立法者,非以司民短而诛过误,乃以防奸恶而救祸败,检淫邪而内正道尔。"(文字据《潜夫论笺校正》校改,中华书局《新编诸子集成》本,一九八五年,页三七六)王符的时代虽晚,但此节论两种吏道观甚为简明扼要,故备录之。

[46] 《急就篇》文字大体据王国维《校松江本急就篇》,收在《海宁王静安先生遗书》第六册。

[47] 参看劳干《居延汉简·考释之部》(台北,中央研究院,一九六〇年)附录"《敦煌简》1,《急就篇》与《考证》庚苍颉篇与急就篇文"条。关于《急就篇》所反映的汉代社会,可看沈元《〈急就篇〉研究》,《历史研究》,一九六三年、第三期。

[48] Chun-ming Chang(张纯明),"The Chinese Standards of Good Government: Being a study of the 'Biographies of Model (Officials) in Dynastic Histories", *Nankai Social and Economic Quarterly*, vol. VIII, no. 2 (July, 1935).

[49] 见殷涤非《安徽省寿县安丰塘发现汉代闸坝工程遗址》,《文物》,一九六〇年。

[50] 参看西村元祐《汉代の劝农政策—财政机构の改革に关连に》,《史林》第四二卷第三号(一九五九年五月)。

[51] 东汉地方长官的墓碑有很多都是他们的"故吏"与"门生"合立的。这一事实恰可说明他们兼具"吏"与"师"的双重身分,而两者又不是合一的。例证可看杨树达《汉代婚丧礼俗考》(上海,商务印务馆,一九三三年),页一九五——一九六。

[52] 关于"质任"问题,可看 Lien-Sheng Yang, "Hostages in Chinese History", in Studies in Chinese Institutional History (Harvard-Yenching Institute,

1961)。

[53] 见 Hisayuki Miyakawa (宫川尚志),"The Confucianization of South China" in Arthur F. Wright, ed, The Confucian Persuasion (Stanford University Press, 1960)。

[54] 此说见镰田重雄前引书,页三五〇。

[55] 详见 Ying-Shih Yu, *Trade and Expansion in Han China* (University of California Press, 1967)。

[56] 王符《潜夫论·卜列第二十五》也用"圣人"的议论来改造民间信仰。此外东汉儒生完全不信时日讳忌者也大有人在,见《后汉书》卷四十六《郭躬传》。

[57] 见《武威汉简》(文物出版社,一九六四年),页一三八。

[58] 顾炎武《日知录》卷八"掾属"条指出"汉时掾属无不用本郡人者"。可知墓主必是武威人。且汉代风俗,死于他乡者率多归葬。墓主如为他郡人,便不可能葬在武威。(参看杨树达,《汉代婚丧礼俗考》第二章第九节"归葬",页一九七——二一〇。)

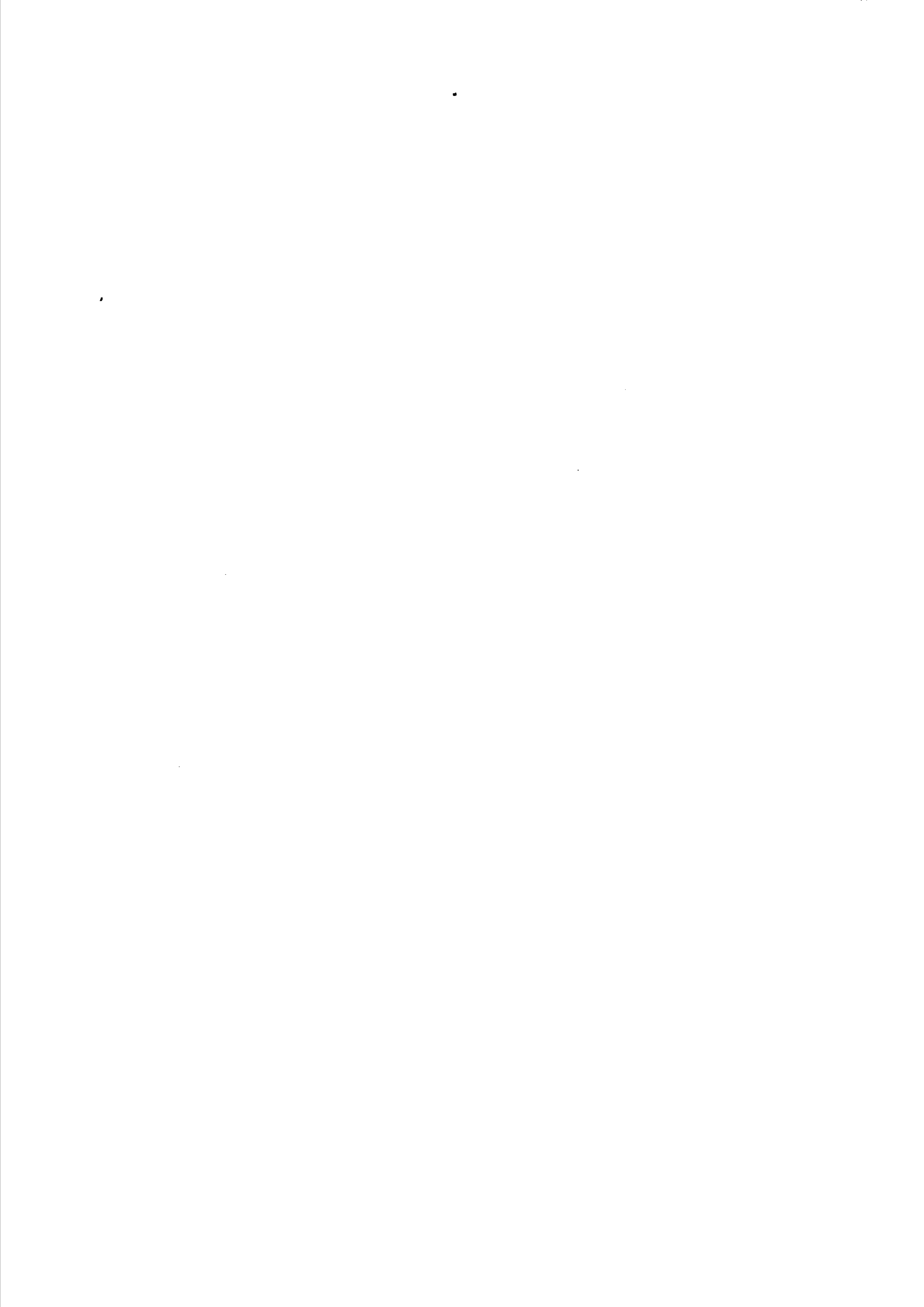
[59] 见李丙焘《所谓箕子八条教に就いこ》,《市村博士古稀记念东洋史论丛》,(东京,一九三三年)页一一八五——一二〇二。

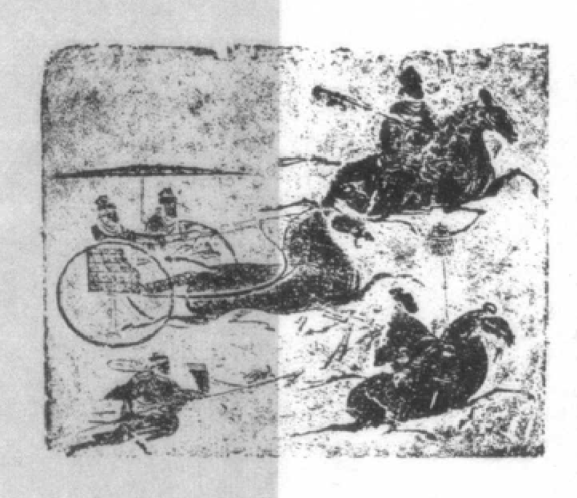
[60] 这条材料承陈淑平检示。

[61] Arthur F. Wright,"Introduction"in Confucian Persuasion, P.5.

[62] G.H. Steveuson, *Roman Provincial Administration till the Age of the Antonines* (Basil Blackwell, Oxford, 1939), P.121.

[63] *Hegel's Philosphy of Right*, tr. by T.M. Knox (Oxford University Press, 1967), P.13.





五、东汉政权之建立与士族大姓之关系



五、东汉政权之建立与士族大姓之关系

（一）引　　言

东汉初期帝王如光武、明帝、章帝等都比较尊重士人，这是大家所习知的。而且光武本人也是士人出身，曾于“王莽天凤中之长安，受尚书，略通大义”（《后汉书·本纪》）。所以虽在东西诛战之际，犹能“投戈讲艺，息马论道”（樊准语）。赵翼《廿二史劄记》论“东汉功臣多近儒”条云：

> 西汉开国功臣多出于亡命无赖，至东汉中兴，则诸将帅皆有儒者气象，亦一时风会不同也……盖一时之兴，其君与臣本皆一气所钟，故性情嗜好之相近，有不期然而然者，所谓有是君即有是臣也。

赵氏看出了两汉开国君臣的性质不同，确是他的史识过人之处。然而他把这一重要事实单纯地解释为“君与臣本皆一气所钟”与“性情嗜好之相近”，而不能从历史的与社会的背景上看问题，却未免知其一不知其二了。我们根据赵氏这一段文字所启示的线索，而将两汉政权建立时社会背景的主要差异，加以比较研究，便可对东汉政权的本质，及西汉末叶至东汉初期这一阶段的政治史，有比较深入的认识与贯通性的解释。并因而了解到，在赵氏所指出的两汉开国君臣性质不同的背后，还埋藏着一些可以说明两汉社会变迁的重要事实。

（二）士人数量的激增

秦汉之际，一方面士人数量极少，另一方面汉高祖又复“慢而侮人”（王陵语），甚至解儒生冠而溲溺其中（《史记·郦食其传》），在这种情势

下，当时的士人，于政权之建立，自然鲜能为力。但是在西汉末叶，形势却不同了。首先引起我们注意的是士人数量的激增，《汉书·儒林传》序记载自从武帝时“为博士官置弟子五十人，复其身”以后，

> 昭帝时举贤良文学，增博士弟子员满百人。宣帝末增培之。元帝好儒，能通一经者皆复。数年以用度不足，更为设员千人，郡国置五经百石卒吏。成帝末或言孔子布衣养徒三千人，今天子太学弟子少于是。增弟子员三千人。岁余复如故。平帝时王莽秉政，增元士之子得受业如弟子，勿以为员（颜师古注曰：常员之外更开此路）。岁课甲科四十人为郎中；乙科二十人为太子舍人；丙科四十人补文学掌故云。

又据《前汉纪》卷三十载，平帝元始四年，王莽“为学者筑舍万区，[1]所益博士员经各五人。征天下有才能及小学异艺之士，前后至者数千人”。这些还只说明了太学生名额的增长，至于郡国方面，自文翁在蜀君开设学校后，至武帝时，遂令天下郡国皆立学校官。平帝元始三年，立学官，郡国曰学，县道邑侯国曰校，乡曰庠，聚曰序（《前汉书·本纪》）。是学校之设立几已遍及乡壤之间（参看《西汉会要》卷二十五）。

此外如私人教授也已颇发达，我们且列举几条史实于下：

1. 吴章　“治尚书经为博士……初，章为当世名儒，教授尤盛，弟子千余人。”（《汉书·云敞传》）既云“教授尤盛”，则可见当时私人授徒之风已很普遍，固不止吴章一家了。

2. 疏广　“少好学，明春秋。家居教授，学者自远方至。”（同书《疏广传》）

3. 赣遂　“耆老大儒，教授数百人。”（同书《朱博传》）

4. 翟宣　“宣教授，诸生满堂。”（同书《翟方进传》）

5. 珪孟“严彭祖与颜安乐俱事珪孟。孟弟子百余人。……孟死，彭祖、安乐各颛门教授。”（同书《儒林列传》）

6. 王良　“少好学，习小夏侯尚书。王莽时称病不仕，教授诸生千余人。”（《后汉书·王良传》）

7. 刘昆　“少习客礼，平帝时受施氏易于人戴宾。……王莽世，教授弟子，恒五百余人。”（同书《儒林列传》）

8. 夏恭　“习韩诗、孟氏易，讲授门徒，常千余人。”（同书《文苑列

传士》)按恭亦王莽时人。

9. 刘茂 “长能习礼经,教授常数百人。哀帝时察孝廉。……王莽篡位,茂弃官,避世弘农山中教授。”(同书《独行列传》)

10. 索虏放 “以尚书教授千余人。”(同上)按放亦王莽时人。

11. 伏湛 “少传父业,教授数百人。成帝时以父任为博士弟子……更始立,以为平原太守。时仓卒兵起,天下惊扰,而湛独晏然教授不废。”(同书《伏湛传》)

12. 徐子盛 “以春秋经授诸生数百人。”(同书《承宫传》)按徐子盛为西汉末人。

从历史记载上我们可以看出,私人教授的风气愈往后愈普遍。所以班固的《儒林传》赞曰:

> 自武帝立五经博士,开弟子员,设科射策,劝以官禄,讫于元始,百有余年,传业者浸盛,支叶蕃滋,一经说至百余万言,大师众至千余人,盖利禄之路然也!

(三) 士族的形成探源

可是我们不能把这种人数的增多单纯地了解为力量的变化,更重要的是士人的社会身分已随着这种增加而发生了本质的改变。西汉政权之建立,士人虽未发生重要的作用,但高祖阵营中还是有少数儒生如郦食其、陆贾、叔孙通等。这些人的社会本质如何呢?稍一回想便可知道:他们还是和战国时单身的“游士”没有什么分别;他们除了知识之外,别无其他的社会凭藉。叔孙通虽带了一百多个学生,在天下未定之前,却一直被冷落在一边。但在西汉末叶,士人已不再是无根的“游士”,而是具有深厚的社会基础的“士大夫”了。这种社会基础,具体地说,便是宗族。换言之,士人的背后已附随了整个的宗族。士与宗族的结合,便产生了中国历史上著名的“士族”。

然则士与宗族又是怎样结合在一起的呢?这一问题,若详加分析,必须另有专文。我们在此只能略加探溯,以明源流所自而已!家族群居之制源自远古,本非汉代的新产物。秦与汉初的移徙大族政策,一部分用意便在于防止封建宗族势力的复活[2]。武帝时更有强宗大姓不得族居的禁律。《后汉书·郑弘传》注引谢承书说:

郑弘曾祖父本齐国临淄人，官至蜀郡属国都尉。武帝时选强宗大姓不得族居，将三子移居山阴，因遂家焉！（又《北堂书钞》四〇、七八引）

可见传统的宗族势力一直很强大，而为西汉统治阶层所畏惧。然而这种宗族势力与士人之间并未发生具有社会涵义的联系，故其性质应与后来的"士族"有别，未可混为一谈。我们试举一例以说明之。《史记·主父偃列传》记偃之言曰："臣结发游学四十余年，身不得遂，亲不以为子，昆弟不收，宾客弃我，我阨日久矣！"后偃拜为齐相，至齐遍召昆弟宾客散五百金予之，数之曰："始吾贫时，昆弟不我衣食，宾客不我内门。今吾相齐，诸君迎我或千里。吾与诸君绝矣！毋复入偃门。"（又见《汉书》本传）这个事实告诉我们：在武帝之世，士与宗族还没有完全打成一片。从此一故事与苏秦的传说之相似性来看，可见那时的士人仍未脱离"游士"阶段。此外如流传颇广的朱买臣故事，也具有同样的社会意义。其所以如此者，最根本的原因，显然是由于那时的士尚未能普遍地确定地取得政治地位，因此也就不能形成他们的宗族。但在武帝崇儒政策推行之后，士人的宗族便逐渐发展。如《史记·酷吏列传》记张汤"于故人子弟为吏，及贫昆调护之尤厚"。及汤死，"昆弟诸子欲厚葬汤"（《汉书·张汤传》同）。自此以后，士与宗族的关系便日深一日。杨恽"受父财五百万，及身封侯，皆以分宗族。后母无子，财亦数百万，死皆予恽。恽尽复分后母昆弟。再受訾千余万，皆以分施。"（《汉书》本传）朱邑"身为列卿，居处俭节，禄赐以共九族乡党，家亡余财"（同书《循吏传》，又见《前汉纪》卷十九）。疏广"既归乡里，日令家共具设酒食，请族人宾客与相娱乐，数问其家金余尚有几所，趣卖以共具"（同书本传，又略见《前汉纪》卷十八）。严延年母知子将败，"遂去。归郡，见昆弟宗人，复为言之"（同书《酷吏传》又《前汉纪》卷十九作"母还归，复为宗族昆弟言之。"）。平当不应封侯之诏，"宗族皆谓当曰：何不强起受侯印绶为子孙邪？当曰：吾在大位已负素餐之责矣！起受侯印，还寝而死，死有余罪。今不起者为子孙也"（《前汉纪》卷二十八，又《汉书》本传，"宗族"作"家室"）。《汉书·鲍宣传》："郇越散其先人赀千余万以分施九族州里。"张临"亦谦俭。且死，分施宗族故旧"（同书《张汤传》）。

我们将这几条史实与主父偃的宗族关系作一对照，便立刻可以看出士与宗族的关系，在武帝以后发生了如何巨大的变化。至于这种变

化的实际过程究竟如何,由于文献不足,我们无法详说,惟亦有蛛丝马迹可得而言者。士族的发展似乎可以从两方面来推测:一方面是强宗大姓的士族化,另一方面是士人在政治上得势后,再转而扩张家族的财势。这两方面在多数情形下当是互为因果的社会循环。所谓"士族化"便是一般原有的强宗大族使子弟读书,因而转变为"士族",这从西汉公私学校之发达的情形,以及当时邹鲁所流行的"遗子黄金满籯,不如一经。"(《汉书·韦贤传》)的谚语,可以推想得之。试想读书既为利禄之阶,岂有社会上最有势力的强宗大姓反而不令子弟受学之理?而且这种推想也并不是全无事实根据,例如平当"祖父以訾百万,自下邑徙平陵。当少为大行治礼丞,功次补大鸿胪文学,察廉为顺阳长栒邑令,以明经为博士"(《汉书》本传)。历史上只说他家世豪富,并未说他是仕宦世家,很可能是到平当这一代才开始读书的。比较明显的例子是萧望之。《汉书》本传说他"家世以田为业,至望之好学,治齐诗,事同县后仓且十年"。这是普通强宗大姓转变为士族的确证。后世谱牒妄记望之为萧何之后,颜师古已力辨其非。又如郑崇"本高密大族……祖父以訾徙平陵。父宾明法律为御史"(同书本传)。可见郑氏也是刚由普通大姓转变为士族的。西汉自武帝以后,必然有许多强宗大姓逐渐转变为士族,此实属不容怀疑的事。我们只要进而一察士人藉政治关系发展宗族财势的情形,对这一点便可有更明确的认识。《汉书·张禹传》说:"禹河内轵人也,至禹父徙家莲勺(师古曰:左冯翊县名。)……卜者谓禹父曰:是儿多知,可令学经。"同传又说"家以田为业"。可见张禹原为大姓子弟。西汉多强宗大姓迁徙之事,张家当亦为其中之一(如前举郑崇之例。)及至张禹在政治上得势之后,便极力为宗族求发展:"禹为人谨厚,内殖货财。……及富贵,多买田至四百顷,皆泾渭灌溉,极膏腴上贾。""禹每病,辄以起居闻,车驾自临问之。上亲拜于禹床下,禹顿首谢恩归诚,言老臣有四男一女,爱女甚于男,远嫁为张掖太守萧咸妻,不胜父子私情,思与相近。上即时徙咸为弘农太守。又禹小子未有官,上临候禹,禹数视其小子。上即床下拜黄门郎给事中。"其后禹卒,"长子官至太常,列于九卿,三弟皆为校尉散骑诸曹"(均见《汉书》本传,又略见《前汉纪》卷二十五)。又如杨恽"既失爵位,家居治产业,起室宅,以财自娱。岁余其友人安定太守西河孙会宗与恽书谏戒之,为言大臣废退当阖门惶惧,为可怜之意。不当治产业,通宾客,有称誉"(同书本传)。郑崇以谏哀帝勿过宠外戚近臣获罪,尚书令奏崇与宗族通,疑有奸,请

治。上责崇曰:"君门人如市,何以欲禁切主上?崇对曰:'臣门如市,臣心如水'。"(同书本传)是崇亦承认他与宗族的关系甚为密切。"疏广归乡里,居岁余,子孙窃谓其昆弟老人广所信爱者曰:'子孙几及君时颇立产业基阯,今日饮食费且尽,宜从丈人所劝说君买田宅。'老人即以闲暇时为广言此计,广曰:'吾岂老悖不念子孙哉!顾自有田庐,令子孙勤力其中,足以共衣食与凡人齐,今复增益之以为赢余,但教子孙怠惰耳!……又此金者圣主所以惠养老臣也。故乐与乡党宗族共飨其赐,以尽吾余日,不亦可乎?'于是族人说服。"(同书本传)疏广为士人中之贤者,所以不肯过分为家族治"产业基阯",但他的家族经济状况还是很好,而且从他所谓"吾岂老悖"之言观之,则士人为家族治产的思想,在当时已甚为普遍。可是士人中究竟贤者太少,故利用政治关系发展家族势力者,在在皆是。武帝时,丞相公孙贺便是其中之一。征和二年春诏曰:"故丞相贺倚旧故乘高势而为邪,兴美田以利子弟宾客,不顾元元,无益边谷,货赂上流,朕忍之久矣!终不自革……"(《汉书·刘屈氂传》)士族势力的发展,最后竟至侵犯到一般平民的利益,引起严重的社会问题。西汉时有识之士便已看到这一点,元帝时贡禹陈事已指出当时风气,以"居官而置富者为雄杰,处奸而得利者为壮士。兄劝其弟,父勉其子。俗之败坏,乃至于是。察其所以然者,皆以犯法得赎罪,求士不得真贤,相守崇财利,殊不行之所致也!"(同书本传)哀帝时鲍宣上书也说"豪强大姓蚕食亡厌",为民"七亡"之一;他指出:"群臣幸得居尊官,食重禄,岂有肯加恻于细民,助陛下流教化者邪?志但在营私家,称宾客,为奸利而已!"又说:"臣虽愚戆,独不知多受禄赐、美食、大官,广田宅、厚妻子,不与恶人结仇怨,以安身邪?"(均见本传)这些话实透露出当时大族发展的黑暗的一面。

上引史实已可说明西汉士族势力的产生过程及其活动方式,用不着再加解释。我们固不能说那时所有强宗大族都已"士族化",但士族在西汉后期的社会上已逐渐取得了主导的地位,实是不可否认的历史事实。我们懂得了这一重要的历史背景,就可以进一步讨论从西汉末叶至东汉政权建立这一期间的政治变迁了。

(四)王莽兴亡与士族大姓的关系

士族势力的政治影响,首先具体表现在王莽的变法运动上。王莽

本人是当时两种矛盾的社会势力的综合产物:从他身世说,他乃是外戚,属于王室势力的系统;但从其行事及其所推行的政策看,则他又代表了汉代士人的共同政治理想。他之所以后来成为众望所归的人物,便正是由于他一方面有王室的关系为凭藉,而另一方面又获得了不少士人的归心。前面曾指出士与家族的关系愈至后便愈密切,外戚的宗族势力似乎也有同样的发展过程。例如武帝方幸王夫人时,宁乘对卫青说:"今王夫人幸,而家族未富贵。愿将军奉所赐千金为王夫人亲寿。(师古曰:亲,母也。)"(《史记·卫将军骠骑列传》,《汉书·卫青霍去病传》)则那时的外戚与家族之关系还不一定都很密切。但无论如何,到昭帝时,外戚与家族的关系便已经很深了。霍光死后,魏相奏封事说:"今光死,子复为大将军,兄子秉机枢,昆弟诸婿据权势在兵官,光夫人显及诸女皆通籍长信宫……"(《汉书·魏相传》)《后汉书·申屠刚传》载,刚对策论外戚事有云:"霍光秉政,辅翼少主,修善进士,名为忠直,而尊崇其宗党,摧抑外戚。"章怀注曰:"昭帝时霍光辅政,其子禹及兄孙云山等皆中郎将,奉车都尉,昆弟诸婿皆奉朝请给事中。唯昭帝外家赵氏无一人在位者。"其论外戚与宗族之关系亦自霍氏始,不更上溯。可见武帝以后外戚与宗族之关系确有一转变。而且外戚之富贵者,也不止于本族了。成帝时,张匡便以此攻击王商。他说商"宗族为列侯,吏二千石,侍中诸曹给事,禁门内连昏诸侯王,权宠至盛。"又说:"今商宗族权势,合资巨万计,私奴以千数。"(同书《王商传》)后商死,其"子弟亲属为驸马、都尉、侍中、中常侍、诸曹大夫、郎吏者,皆出补吏"(同上)。可见张匡所言并不为过分。《前汉纪》载成帝元延元年刘向上封事曰:"今王氏一姓而朱轮华毂者二十三人。……尚书九卿州牧郡守皆出其门,管执枢机,朋党比周,行污而寄治,身私而托公,称举者登进,忤恨者中伤,游谈者为己说,执政者为己言。……兄弟据重,家族盘牙。历自上古以来,未有其比。"(卷二十七)我们举此数事以见西汉的外戚,亦自有其家族的背景。王莽既有大志,当然也不能忽略这一力量。所以他年轻时:"事母及寡嫂,养孤兄子,行甚敕备。又外交英俊,内事诸父,曲有礼意。阳朔中世父大将军凤病,莽侍疾亲尝药,乱首垢面,不解衣带连月。"这种孝弟之行,显然是为了取得宗族的信任。及后为安汉公时,又"复以千万分予九族贫者"(均见《汉书》本传)。则交结宗族之意尤为明显,且范围也远超出本族之外了。而王莽之得势,更重要的还在于他获得了多数士人的支持,这是一般外戚不能和他比较的地方。他早年即以士

人而不是外戚姿态出现："莽众兄弟皆将军五侯子，乘时侈靡，以舆马声色佚游相高。莽独孤贫，因折节为恭俭，受礼经，归事沛君陈参，勤身博学，被服为儒生。"《汉书》本传复记他后来和士人交往的情形云：

> 莽……爵位益尊，节操愈谦，散舆马衣裘振施宾客，家无所余，收赡名士，交结将相卿大夫甚众。故在位更推荐之，游者为之谈说，虚誉日隆洽，倾其诸父矣！敢为激发之行，处之不惭恧；莽兄永为诸曹蚤死，有子光，莽使学博士门下。莽休沐出振车骑，奉羊酒劳遗其师，恩施下竟同学。诸生纵观，长老叹息。

因此一时名士如戴崇、金涉、箕闳、阳并、陈阳等都成为他的支持者。及后执政，遂有宗族与士人结党为莽效力之事：

> 王舜主邑为腹心，甄丰、甄邯主击断，平晏领机事，刘歆典文章，孙建为爪牙，丰子寻、歆子棻、涿君崔发、南阳陈崇皆以材能幸于莽。莽色厉而言之，欲有所为微见风采。党与承其指意而显奏之。（本传）

"外交英俊，内事诸父"的策略，终使王莽同时赢得了士人与宗族的拥戴，故班固也不能不承认："王莽始起外戚，折节力行，以要名誉。宗族称孝，士友归仁。"（《王莽传》赞）

王莽兴起之士人与宗族的背景既如上述，而新室的失败，也与其时的士族大姓有相当关系，值得我们注意。在未讨论这个问题之前，有一点必须辩明：即个别士人的社会理想并不必然和他自己阶层的利益完全符合。换言之，知识分子的理想主义的一面，常表现为追求社会的正义与进步。这也是一般社会所以尊重士人的主要原因。即以两汉而论，自董仲舒以迄仲长统，许多明智之士，都感觉到豪强兼并是一严重的社会问题，故多主张限田或井田之类的均田政策，以消弭贫富过分悬殊的现象。而在两汉豪强大姓之中，则颇不乏士族之家，观前所举士族兴起之事实可知。贡禹、鲍宣的议论，更显然是以士族为对象。此外两汉许多打击豪族大姓的所谓酷吏，也多可以归之于这一类士人之中。而且无论我们对这一类的现象如何解释，个别士人的言行可以超越他所属的阶层利益，终为不可抹杀的客观事实。王莽的新政的失败，便恰

恰是说明这项原则的例证之一。

在王莽新政所表现的社会理想中，限制士族大姓在经济上的过度扩张，是最主要的项目之一。这种限制后来便具体化为复井田与禁奴婢。盖土地兼并与奴婢买卖为当时士族大姓势力发展之一要端。哀帝时，师丹建言说得很明白：

> 孝文皇帝承亡周乱秦，兵革之后，天下空虚，故务劝农桑，帅以节俭，民始充实，未有并兼之害，故不为民田及奴婢之限。今累世承平，豪富吏民，訾数巨万，而贫弱愈困。……宜略为限。（《汉书·食货志上》）

荀悦更对豪强兼并下的实际情形有深入的分析，他说：

> 今汉民或百一而税，可谓鲜矣！而豪富人占田逾侈，输其税太半。官收百一之税，民收太半之赋。官家之惠优于三代，豪强之暴酷于亡秦。（《前汉纪》卷八）

王莽新政便是在这样的社会经济危机下产生的。这种政策的推行，很显然地要侵害到士族大姓的利益，因之，其将引起士族大姓的普遍反对，也可以说是必然的。我们且先一看王莽失败的前奏曲。

原来在师丹建言之后，哀帝即令"下其议，丞相孔光、大司空何武，奏请，诸侯王列侯，皆得名田国中，列侯在长安，公主名田县道，及关内侯吏民名田，皆毋过三十顷。诸侯王奴婢二百人，列侯公主百人，关内侯吏民三十人。期尽三年，犯者没入官"（《食货志上》）。这种政策，姑无论其是否足够解决当时的社会问题，倘真能付诸实施，总可发生一点压抑豪强大姓的作用[3]。可是结果如何呢？《食货志》接着告诉我们：

> 时田宅奴婢贾为减贱。丁、傅用事，董贤隆贵，皆不便也。（师古曰：丁、傅及董贤之家皆不便此事也。）诏书且须后。（师古曰：须，待也。）遂寝不行。

这样一种轻微的改革都因为不便于权贵之家而胎死腹中[4]，何况是王莽那种比较激烈的政策呢？荀悦论井田制度的实行云：

> 夫井田之制，宜于民众之时。地广民稀，勿可为也。然欲废之于寡，立之于众，土地既富，列在豪强，卒而规之，并有怨心，则生纷乱，制度难行。(《前汉纪》卷八)

荀氏之言本为泛论，但竟道中了王莽失败、天下乱起的一部分原因。我们观察旧史的记载，至少可以看出一点，即当时真正为反对王莽新政而起兵者，主要是一些士族大姓[5]。更堪玩味的是：在其复井田禁奴婢未正式实行以前，士族大姓犹有拥戴新室者，而起事者亦甚少，在这以后，天下士族大姓遂纷纷起兵反叛。我们于此须先对士族大姓的社会势力及其举兵的历史略加追溯。

汉初豪宗强族多为古代封建势力之遗，故汉廷对付他们的政策，除迁徙之外，便是严厉的打击，甚至不惜加以"夷灭"。此观《史记·酷吏列传》可知。武帝以后，强宗豪族既逐渐因"士族化"而与统治阶层发生联系，其势力遂益为巩固与浩大。而一般对付豪强的官吏，便往往要采取分化与利用的政策，不能一味地杀伐了。宣帝时，赵广汉迁颍川太守：

> 郡大姓原、褚、宗族横恣，宾客犯为盗贼，前二千石莫能禽制。广汉既至，数月诛原、褚首恶，郡中震栗。先是颍川豪杰大姓相与为婚姻，吏俗朋党。广汉患之，厉使其中可用者受记，出有案问，既得罪名，行法罚之。广汉故漏泄其语，令相怨咎。又教吏为缿筩，及得投书，削其主名，而托以为豪杰大姓子弟所言。其后强宗大姓家家结为仇雠，奸党散落，风俗大改，吏民相告讦，盗贼以故不发，发又辄得，一切治理，威名流闻。(《汉书·赵广汉传》)

这显然只是治标的办法，并不能真正消弭社会危机，而且还引起了另一方面的恶果。因此后来韩延寿继治颍川遂改弦更张，运用软化的手法。同书《韩延寿传》说：

> 颍川多豪强难治……先是赵广汉为太守，患其俗多朋党，故构会吏民，令相告讦。一切以为聪明，颍川由是以为俗。民多怨仇。延寿欲改更之，教以礼让。恐百姓不从，乃历召郡中长老为乡里所信向者数十人，设酒具食，亲与相对，接以礼意，人人问以谣俗民所疾苦，为陈和睦亲爱，销除怨咎之路。长老皆以为便，可施行。因

> 与议定嫁娶丧祭仪品，略依古礼，不得过法。延寿于是令文学校官诸生皮弁执俎豆，为吏民行丧嫁娶礼，百姓遵用其教。

这便是西汉循吏所常推行的教化政治。观其以“长老”为号召的办法，则主要还是借重宗族的关系；不过纳之于礼义之途而已！至其效果是否如历史上所说的那样神速，我们已无从知悉，也毋须乎深究。我们于此应注意的是：这种教化政治，仍是两汉士人所向慕的士族社会的共同理想。因之，如果这种政治实验真是相当成功，则更足以说明当时社会士族化的程度实已很深了。此外如成、哀之世的朱博，也是以分化政策治理豪族大姓著称，史载：

> 博治郡，常令属县各用其豪杰以为大吏，文武从宜。县有剧贼及它非常，博辄移书以诡责之。其尽力有效，必加厚赏，怀诈不称，诛罚辄行。以是豪强慹服。(《汉书·朱博传》)

很显然地，这一类的政策所能发生的作用，最多也不过是防止强宗大姓为非作歹而已，它不但不能遏止豪强势力的正常发展，从另一方面说，恐正有以助长之。偶有严厉打击豪强者，则已不能立足，如陈咸在州郡：“下吏畏之，豪强慹服，令行禁止。然亦以此见废。”(同书《陈万年传》)

西汉强宗大姓的势力如此庞大，故中叶以降，已常有造反之事，如“武帝崩，昭帝即位，而齐孝王孙泽交结郡国豪杰谋反，欲先杀青州刺史”(同书《隽不疑传》)。这已是大姓举兵的明证。成帝河平三年：“广汉男子郑躬等六十余人攻官寺，篡囚徒，盗库兵，自称山君。”次年冬，“郑躬等党与寖广，犯历四县，众且万人”(《成帝纪》)。梅福上疏论士之重要曾引此事为例云：“方今布衣，乃窥国家之隙，见间而起者，蜀郡是也。”孟康注：“成帝鸿嘉中，广汉男子郑躬等反是也。”(见《梅福传》)参而考之，则郑躬似为士人。无论如何，士族在西汉末叶已颇有势力，殆为显著的事实。梅福曰：“士者国之重器；得士则重，失士则轻。”(同上)李寻谓王根曰：“夫士者国家之大宝，功名之本也。”(同书《李寻传》)后光武亦谓王霸曰：“今天下散乱，兵革并兴。得士者昌，失士者亡。梦想贤士共成功业，岂有二哉！”(《后汉纪》卷一)此等思想只有在士族势力既兴之后才能滋长，决非汉初社会所能普遍流行的。而且这些话也并

不是虚语，当时确有因得士而兴或失士而败者。宣帝时杨恽之死便因为他“自伐其贤能，性好刻害，发人阴伏，轻慢士人，卒以此败”（《前汉纪》卷二十）。又如朱邑也“贡荐贤士大夫，多得其助者”（《汉书·朱邑传》）。哀帝时，朱博“好乐士大夫。为郡守，九卿宾客满门，欲仕宦者荐举之，欲报仇怨者解剑以带之。其趋事待士如是。博以此自立，然终用败”（同书《朱博传》）。

我们明白了王莽变法以前士族大姓的实际力量，对于王莽时士族大姓纷纷起兵的现象，就不会感到突兀了。前面说过，王莽虽一方面交结士大夫，另一方面却又打击侵凌小民的豪强势力，这是与多数士族大姓的利益相冲突的。史载：“平帝即位，王莽阴有篡国之心，乃风州郡以罪法案诸豪杰及汉忠直臣不附己者。”（《汉书·鲍宣传》，又见《王莽传上》）这已经开始惩治豪强了，其始建国元年改制诏有云：

> 汉氏减轻田租，三十而税一，常有更赋，罢癃咸出，而豪民侵凌，分田劫假。厥名三十税一，实什税五也。（按此或即前引荀悦之论之所本）父子夫妇终年耕芸所得不足以自存。故富者犬马余菽粟，骄而为邪，贫者不厌糟糠，穷而为奸。……今更名天下田曰王田，奴婢曰私属，皆不得卖买。其男口不盈八而田过一井者，分余田予九族、邻里、乡党，故无田，今当受田者，如制度。（《汉书·王莽传中》）

这种改革之不利于一般士族大姓，可不待言而明。因此其后“坐卖买田宅、奴婢，铸钱，自诸侯卿大夫至于庶民，抵罪者不可胜数”（同上）。而当时起事反莽之士族大姓亦多以此。卜者王况谓李焉曰：“新室即位以来，民田奴婢不得卖买……百姓怨恨，盗贼并起。”（同书《王莽传下》）隗嚣移檄数莽罪状，亦列“田为王田，卖买不得”为其中之一（《后汉书·隗嚣传》）。甚至王莽自己的人也有同样的看法。区博谏王莽曰：

> 井田虽圣王法，其废久矣！周道既衰，而民不从。秦知顺民之心可以获大利也，故灭庐井而置阡陌，遂王诸夏，讫今海内未厌其敝，今欲违民心复千载绝迹，虽尧舜复起，而无百年之渐，弗能行也。天下初定，万民新附，诚未可施行。（《王莽传中》）

区博的话已明确地指出了当时的社会经济背景，王莽为巩固政权计，亦不能不作某种程度的让步，故下书曰："诸名食王田皆得卖之，勿拘以法。犯私卖庶人者一切勿治。"（同上）其后叛乱四起，莽召问群臣擒贼方略，公孙禄也说：

> 国师嘉信公颠倒五经、毁师法，令学士疑惑，明学男张邯、地理侯孙扬造井田，使民弃土业，义和鲁匡设六筦以穷工商，说符侯崔发阿谀取容，令下情不上通。宜诛此数子，以慰天下。（《王莽传下》）

综合以上种种材料观之，可见复井田与奴婢之禁，确是激起士族大姓反莽的基本原因之一。

因此地皇三年，"莽知天下溃畔，事穷计迫，乃……除井田、奴婢、山泽、六筦之禁"。我们试一看最早起兵反莽者的社会身分，对此点便可有更深切的认识。居摄元年四月，"安众侯刘崇与相张绍谋曰：安汉公莽专制朝政，必危刘氏。天下非之者乃莫敢先举，此宗室耻也。吾帅宗族为先，海内必和。绍等从者百余人"。此刘氏之宗族也。次年东郡太守翟义见王莽居摄，心忍之，谓姊子上蔡陈丰曰"'吾幸得备宰相子，身守大郡，父子受汉厚恩义，当为国讨贼……今欲发之，乃肯从我乎？'丰年十八，勇壮许诺。又遂与东君都尉刘宇、严乡侯刘信、信弟武平侯刘璜结谋。……郡国皆震。比至山阳，众十万余。莽闻之大惧"（《汉书·翟方进传》）。此士族与宗室之连结者也。翟义兵既起，"槐里男子赵明、霍鸿等起兵以和翟义，相与谋曰：'诸将精兵悉东，京师空，可攻长安。'众稍多至且十万人"（《王莽传上》）。此则普通大姓也。

唯以上几次士族大姓的反叛，都在王莽篡位之前，那时王莽的改制尚未明朗化，所以士族大姓和者犹少。而且由于王莽一向颇得士人的拥戴，在其复井田禁奴婢未施行之前，尚有士族大姓助莽平乱者。此事甚有意义，兹举数例以明之。刘崇、张绍起兵时，崇族父嘉与绍从弟竦"诣阙自归，莽赦无罪"。竦复为嘉作奏曰："安众侯崇乃独怀悖惑之心，操畔逆子虑，兴兵动众，欲危宗朝，恶不忍闻，罪不容诛。……是故亲属震落而告其罪，民人溃畔而弃其兵。"又说："方今天下闻崇之反也，咸欲骞衣手剑而叱之……而宗室尤甚。……宗室所居或远，嘉幸得先闻，不胜愤愤之愿。愿为宗室倡始，父子兄弟负笼倚锸，驰之南阳。"（均见《王

莽传上》)刘敞子祉娶翟宣女为妻,“会宣弟义起兵,欲攻莽。南阳捕杀宣女,祉坐系狱。敞因上书谢罪,愿率子弟宗族为士卒先”(《后汉书·城阳恭王祉传》)。甚至在王莽篡位之后,宗室及一般士族大姓仍有助莽之事。始建国元年四月,徐乡侯刘快结党数千人,起兵于其国。快兄殷,故汉胶东王,时改为扶崇公。快举兵攻即墨。殷闭城门自系狱,吏民距快。快败走,至长广死。莽曰:“……今即墨士大夫复同心殄灭反虏,予甚嘉其忠者,怜其无辜。其赦殷等非快之妻子它亲属当坐者,皆勿治。”(《王莽传中》)这是王莽改制前的最后一次叛乱。自此以后,遂不见有士族大姓拥戴新室之记载。相反地,各地士族大姓都纷纷率领宗族子弟起而反莽,王莽政权终因而覆亡。王莽亦深知他的政策不利于一般士族大姓的社会经济利益。所以天下乱起之后,他最忧虑的也是士族大姓的武装力量。地皇二年,莽下书责吏士而论及盗贼的性质云:

> 今盗贼发不辄得,至成群党,遮略乘传宰士。士得脱者又妄自言:我责数贼何故为是,贼曰:贫穷故耳!贼护出我。今俗人议者率多若此,唯贫困饥寒,犯法为非,大者群盗,小者偷穴,不过二科。今结谋连党以千百数,是逆乱之大者,岂饥寒之谓邪?(《王莽传下》)

王莽不信饥寒为盗之说,当然是由于他了解士族大姓造反的可能性较大之故。我们看了下面这一记载当更了然:

> 初京师闻青、徐贼众数千万人,讫无文号旌旗表识,咸怪异之。……莽亦心怪,以问群臣。群臣莫对,唯严尤曰:“此不足怪也。自黄帝、汤武行师,必待部曲旌旗号令,今此无有者,直饥寒群盗,犬羊相聚,不知为之耳。”莽大说,群臣尽服。及后汉兵刘伯升起,皆称为军,攻城略地,既杀甄阜,移书称说。莽闻之忧惧。(《王莽传下》)

按此所谓“青、徐贼众”,即赤眉也。王莽不畏“饥寒群盗”而独惧刘伯升者,盖以前者仅为下层农民的乌合之众,不足成事,而后者则为士族大姓的集团,具有深厚的社会势力故耳!因此地皇四年王莽大赦天下时

犹曰:"故汉氏舂陵侯群子刘伯升,与其族人婚姻党与,妄流言惑众,悖畔天命……不用此书。"可见王莽对于饥民集团与士族大姓势力之区别,固辨之甚明也。观翟义起兵时"王莽日抱孺子会群臣"及"作大诰"种种张皇失措的表现,则更可推想他对士族大姓势力的戒惧为何如矣[6]!

(五) 两汉之际起兵群雄的社会背景

从王莽政权的崩溃至东汉政权的建立这一期间,士族大姓的势力表现得更为显著。我们对这一期间的剧烈政治变迁加以分析,便可看出东汉政权与士族大姓之间的关系如何密切,而王莽失败的根本原因亦可因之而益明。

王莽末叶,天下群雄并起,各自拥众割据一方。《汉书》班氏《叙传上》说:

> 世祖即位于冀州,时隗嚣据垄拥众,招辑英俊;而公孙述称帝于蜀汉。天下云扰,大者连州郡,小者据县邑。(又《前汉纪》卷三十所引略同)

薛莹的《光武赞》曰:

> 王莽之际,天下云乱,英雄并发。其跨州据郡僭制者多矣!(《艺文类聚》十二、《御览》九十引薛氏《后汉书》)

袁山松也说:

> 世祖以渺渺之胤,起于白水之滨,身屈无妄之力,位举群竖,并列于时,怀玺者十余,建旗者数百;高才者居之南面,疾足者为之王公。茫茫九州,瓜分脔切。(同上引袁氏《后汉书》)

当时各地起事者如此之多,我们势不可能一一加以叙述。但为了使读者对于当时起事的情形有一大体上的了解起见,我们不妨根据地理分布的不同,试列一《两汉之际各地豪杰起事表》如下:

两汉之际各地豪杰起事表

地区	姓名	起事地点		初起兵力	社会身分	起迄时间		出处	备注
		古名	今名			起	迄		
东方地区	翟义 刘信等	东郡	河北 濮阳县	众十万余	士族、宗室	王莽居摄二年九月	同年十二月	《汉书·翟方进传》	地在山东河北交界处。比至山阳,众十余万,山阳在山东金乡县,足见为东方力量。
	孙扬	朐	山东 东海县	不详	不详	不详	建武五年	《后汉书·陈俊传》	
	刘快	徐乡	山东 黄县	数千人	宗室	始建国元年四月	同年	《后汉书·王莽传中》	
	吕母	海曲	山东 日照县	百余人	大姓	天凤四年		《王莽传下》又《后汉书·刘盆子传》	后卷入赤眉集团
	樊崇等	琅邪	山东胶州一带	众皆万数	饥民	天凤四年(或谓五年)		同上	同上
	索卢恢	无盐	山东 东平县	万余人	不详	地皇三年	地皇三年	《王莽传下》	
	城头子路 刘诩	卢头城	山东 肥城县	二十余万(按此非初时兵力)	疑为士族或宗室	王莽末	不详	《后汉书·任光传》	按城头子路姓爰名曾字子路,观其名字似为士人,故疑为士族与宗室。
	力子都	东海	山东 郯城县	六七万(按此非初时兵力)	不详	天凤四年	不详	《王莽传下》,又《任光传》	力或谓作刁,然沈钦韩《后汉书疏证》举姓纂云:“汉有鲁君相力题。”断为力字,观其地点相近,则力氏或为东方大姓也。
	迟昭平	平原	山东 平原县	聚众数千	不详	地皇二年	不详	《王莽传下》	

（续表）

地区	姓名	起事地点		初起兵力	社会身分	起讫时间		出处	备注
		古名	今名			起	讫		
东方地区	刘永	睢阳	河南	据国起兵	宗室	更始二年	建武三年	后汉书本传、《光武纪》	按刘永势力后皆在东方。
	张步	琅邪		据众数千	大姓	王莽末	建武五年	《刘永传》本传、《光武纪》	
	董宪	东海		据其郡	不详	更始二年	建武五年	《刘永传》、《光武纪》	一度与赤眉合
	董次仲	茌平	山东茌平县	不详	不详	不详	建武二年	《任光传》	
	庞萌	桃乡	山东汶上县	合众三万	士族	建武五年	建武六年	后汉书本传	
	佼彊	西防	山东单县	不详	大姓	不详	建武五年	《刘永传》	按盖延传注云："佼彊，姓名也，周大夫原伯佼之后。"又惠栋补注卷五引胡氏按姓名谱云："春秋绞国，即佼也。后改从人，汉有佼彊。"则佼氏必为当时大姓无疑。
南方地区	瓜田仪	临淮	安徽盱眙县	不详	不详	天凤四年	不详	《王莽传下》	后依阻会稽、长洲，地在今江苏吴县。
	王匡、王凤	新市	湖北京山县	众数百人	饥民	地皇元年		后汉书《刘玄传》	卷入更始集团
	陈牧廖湛	平林	湖北随县	千余人	饥民	地皇三年		同上	同上
	张霸	南郡	在湖北境	万余人	饥民	地皇元年		《王莽传下》	同上
	羊牧	江夏	湖北武昌	万余人	饥民	地皇元年		同上	同上

（续表）

地区	姓名	起事地点		初起兵力	社会身分	起讫时间		出　处	备　　注
		古名	今名			起	讫		
南方地区	秦丰	黎丘	湖北宜城县	且万人	大姓	地皇二年	建武五年	《王莽传下》又后汉书《光武纪》、《岑彭传》、《朱佑传》	《后汉纪》云：“与同乡蔡张、赵京等起兵，众数千人。”
	王州公等	庐江	安徽庐江	十余万（按非初时人数）	不详	王莽末	王莽末	后汉书《李宪传》	
	李宪	庐江		同上	郡守	更始元年	建武六年	本传	
	西阳三老	江夏		不详	不详	王莽末		后汉书《马武传》	后卷入更始集团
	田戎陈义	夷陵	湖北宜昌县	据有夷陵	大姓	更始元年	建武五年	《光武纪》《岑彭传》及注引《东观记》与《襄阳耆旧记》	
	董䜣	堵乡	河南方城县	不详	不详	建武二年	建武三年	《岑彭传》	
	许邯	杏聚	河南桐柏县	不详	不详	建武二年	建武三年	《岑彭传》	
	刘信	豫章	江西南昌县	不详	宗室	更始时	建武元年	后汉书《安城侯孝赐传》	后归光武集团
	刘梁	豫章		不详	宗室	更始元年	不详	后汉书《成武孝侯顺传》	后暴病卒
北方地区	马适求	巨鹿	河北平乡县	数千人	大姓	地皇元年	同年	《王莽传下》	未及起兵即被王莽击灭
	王昌（郎）	邯郸	河北邯郸县	河北皆从	大姓	更始元年	更始二年	后汉书本传	

（续表）

地区	姓名	起事地点		初起兵力	社会身分	起讫时间		出处	备注
		古名	今名			起	讫		
北方地区	彭宠	渔阳	河北密云县	拥有郡县	士族	建武二年	建武五年	后汉书本传	起年以叛光武计
	张丰	涿郡	河北涿县	据郡举兵	太守	建武三年	建武四年	《光武纪》《祭遵传》	
	刘扬兄弟	真定	河北正定县	各拥兵万余	宗室大姓	不详	建武二年	《耿纯传》	
	郭胜	曲阳	河北保定	五千余人	不详	不详	建武初	《冯衍传上》	
	田邑	上党	山西东南部	不详	士族（太守）	不详	建武初	同上	归光武集团
	鲍永冯衍	太原	山西太原	不详	士族	更始二年	建武五年（?）	后汉书本传	同上
	苏竟	代郡	河北蔚县	不详	士族	王莽末		后汉书本传	同上
西北地区	李兴随昱	五原	绥远五原县	不详	不详	王莽末	建武十二年	后汉书《卢芳传》	
	田飒	朔方	绥远南境	不详	不详	王莽末	建武六年	同上	归光武集团
	石鲔、闵堪	代郡		不详	不详	同上		同上	并入卢芳集团
	卢芳	三水	甘肃固原县	不详	大姓或宗室	更始时	建武十六年	同上	
	窦融等	河西	甘肃境	河西五郡	士族大姓	更始元年		后汉书本传	归光武集团
	隗嚣	天水	甘肃境	众数千人	士族大姓	同上	建武九年	本传	
	刘婴方望	临泾	甘肃镇原县	数千人	宗室士族	建武元年	同年	《后汉纪》卷二、后汉书《光武纪》	
西南地区	王岑	洛县	四川广汉县	众合数万人（与宗合成）	疑为大姓	建武元年	更始元年	公孙述传	
	公孙述	成都	四川成都	众数千人	士族大姓	同上	建武十二年	同上	

（续表）

地区	姓名	起事地点		初起兵力	社会身分	起讫时间		出处	备注
		古名	今名			起	讫		
西北地区	任贵	越巂	四川西昌市	据郡	大姓	莽末		同上	并入公孙述集团
	史歆	成都		不详	大姓	建武十八年	同年	《吴汉传》《华阳国志》	
	杨伟	宕渠	四川渠县	数千人	大姓	同上	同上	《吴汉传》	
	徐容	朐䏰	四川云阳县	数千人	大姓	同上	同上	同上	
中心地区	刘縯等	舂陵	湖北枣阳县	七八千人	宗室大姓	地皇四年		《王莽传下》、《光武纪》、又本传	卷入更始集团
	刘崇张绍	宛	河南南阳县	百余人	宗室大姓	居摄元年四月	同年	《王莽传上》	
	赵明霍鸿	槐里	陕西兴平县	且十万人	疑为大姓	居摄二年	居摄三年	《王莽传上》	
	邓晔、于匡、析宰等	南乡	河南内乡	数千人	大姓官吏	更始元年		《王莽传下》	卷入更始集团
	申砀	栎阳	陕西临潼县	数千人	大姓	同上		同上	同上
	王大	下邽	陕西渭南县	同上	同上	同上		同上	同上
	严春	斄	陕西武功县	同上	同上	同上		同上	同上
	董喜	茂陵	陕西兴平县	同上	同上	同上		同上	同上
	王孟	蓝田	陕西蓝田县	同上	同上	同上		同上	同上
	汝臣	隗里		同上	同上	同上		同上	同上
	于扶	盩厔	陕西周至县	同上	同上	同上		同上	同上
	严本	阳陵	陕西咸阳县	同上	同上	同上		同上	同上

（续表）

地区	姓名	起事地点		初起兵力	社会身分	起讫时间		出处	备注
		古名	今名			起	讫		
中心地区	屠门少	杜陵	陕西长安县	同上	同上	同上		同上	同上
	刘圣（望）	汝南	河南汝南县	不详	宗室大姓	建武元年	同年	《王莽传下》、《刘玄传》	
	延岑	汉中	陕西境	不详	大姓	建武二年	建武四年	《光武纪》《公孙述传》、《冯异传》、《邓禹传》	入公孙述集团
	张宗	鲁阳	河南鲁山县	三四百人	大姓	王莽末		本传	归光武集团
	刘茂（厌新）	京密间	京在河南境，密在山东费县	众十余万	宗室大姓	不详	建武四年	《光武纪》、《泗水王歙传》	降光武
	张满	新城	河南密县	不详	不详	建武二年（或以前）	建武三年	《光武纪》、《祭遵传》	
	宗成	南阳	河南南阳县	不详	不详	更始元年	同年	《公孙述传》	
	召吴	襄城	河南开封附近	数百人	不详	更始元年	建武九年	《郭伋传》	
	赵宏	阳夏	河南太康县	数百人	山贼	不详	建武九年	同上	
	严终、赵敦	阳翟	河南禹县	万余人	不详	建武三年	同年	《寇恂传》	《冯异传》赵敦作赵根
	贾期	密	山东费县	不详	不详	同上	同上	同上	
	贾复	羽山	在山东境	数百人	士族	地皇元年	更始元年	本传	后归光武
	王歆	下邽		万人左右	大姓	不详	建武二年	《冯异传》	
	芳丹	新丰	陕西临潼县	同上	同上	同上	同上	同上	

（续表）

地区	姓名	起事地点		初起兵力	社会身分	起讫时间		出处	备注
		古名	今名			起	讫		
中心地区	公孙守	长陵	陕西咸阳县	同上	同上	同上	同上	同上	
	杨周	谷口	陕西醴泉县	同上	同上	同上	同上	同上	
	角闳	汧	陕西陇县	同上	同上	同上	同上	同上	
	骆盖延	盩厔	陕西周至	同上	同上	同上	同上	同上	通鉴、十七史商榷、注均谓作“骆延”。
	任良	鄠	陕西鄠县	同上	同上	同上	同上	同上	
	汝章	槐里		同上	同上	同上	同上	同上	
	蒋震	霸陵	陕西长安	同上	同上	同上	同上	同上	此三人于冯异平关中后者降公孙述。
	张邯	长安	西安	同上	同上	同上	同上	同上	
	吕鲔	陈仓	陕西宝鸡县	同上	同上	同上	同上	同上	
	苏况	弘农	河南灵宝县	据其郡	疑为大姓	建武三年	不详	《景丹传》、又《后汉纪》	

上表主要系根据两汉书中有关之诸纪传写成。但并不敢说没有疏漏之处。更不是说这一期间的起兵者仅止于此。事实上不仅文献不足，而且还有许多起兵之事虽见于史籍，亦未曾列入表中。这可分作几种情形：

1. 起事人姓名不可考见者：如始建国三年，“民弃城郭，流亡为盗贼。苏州、平州尤甚”。天凤二年“五原、代郡……盗贼数千人为辈，转入旁郡”（均见《汉书·王莽传》中）。天凤六年“青徐民多弃乡里流亡，老弱死道路，壮者入贼中”地皇二年“三辅盗贼麻起。”（同书传下）。又如《后汉书》“成武孝侯顺传”所载六安贼事，《耿弇传》所记击望都故安西山贼事[7]，以及《光武纪》上所载“别号诸贼”中之若干武装力量等，虽确知有起兵之事，亦不载。

2. 仅有姓名而其事已湮没无闻或不甚可考者：如始建国二年孙建

上言云:“陵卿侯刘曾,扶恩侯刘贵等,更聚众谋反。”(《王莽传》中,虽确知其人,亦不载)

3. 姓名与事均可考见,但无独立性,仅为更大势力之分支者:如《后汉书·寇恂传》载:“初隗嚣将安定高峻拥兵万人,据高平第一。”同书《鲍永传》载:“董宪裨将屯兵于鲁……永到击讨,大破之,降者数千。唯别帅彭丰、虞林、皮常各千余人,称将军,不肯下。”同书《苏竟传》:“初延岑护军邓仲况拥兵据南阳阴县为寇。”等均不载。唯表中尚有少数起事者,虽其后附属或并入大集团中,但因其初起时有独立性,故亦及之。

至于上表所能明确地指出者,则有下列三点:

1. 两汉更替之际的群雄并起,乃是全国性的,当时中国境内几无处没有豪杰聚众起兵之事。

2. 就已有资料统计之,则当时起兵者实以宗室、士族、大姓作主要成分,而且其中有许多起事者的身分,历史上虽已无明确记载,据情形判断则仍似为豪强大姓。但为谨慎计,除有确证者外,悉存阙。

3. 关于士族大姓之地理分布,上表亦略有暗示。边郡如西北、西南,以及北方之一部分,因人口较稀,士族大姓不多,故起事者亦甚少,而且容易形成少数士族大姓割据或独霸之局。至于中心地区以及东南诸郡(尤其是现在陕西、河南及山东的一部分),因系政治、文化、经济各方面的中心,人口稠密,士族大姓林立,所以起事者极多,扰乱最甚。唯此表只能显示出士族大姓地理分布的静止面,至于其中种种动态,足以更进一步说明地理分布的情形者,后文另有分析,非此表所能及矣。

根据前表的线索,我们试对当时割据一方的几个较大武装集团的领袖人物与士族大姓之关系略加检讨,然后再进而讨论东汉政权的本质。袁山松说当时“怀玺者十余,建旗者数百”。后者因史料不足,已不能详加列举,前者则犹可考见。兹据地理分布的不同分为五部讨论:[8]

1. 东方:刘永集团、张步集团、董宪集团

2. 北方:王郎集团、彭宠、张丰集团

3. 西北:卢芳集团、窦融、梁统集团、隗嚣集团

4. 南方:李宪集团、秦丰集团、田戎集团

5. 西南:公孙述集团

以上共十二集团。按杨守敬《历代舆地沿革险要图》一书中有《前汉末割据图》,共载十四个武装集团。除上述十二个外,尚有赤眉、更始两集团。本文因对此二集团将另有分析,故此处从略。

1．东方　东方主要包括今山东省及河南之一部分，约当于汉代所谓“关东”地区。汉时早有所谓“关东出相”的谚语。成帝之世，陈汤也说：“关东富人益众，多规良田，役使平民。”师古注曰：“规，画也，自占为疆界也。”（《汉书·陈汤传》）足见其士族大姓之众。故最初起兵反莽者如刘宗、张绍、翟义、刘快等，都是当时东方的士族大姓。另一方面，关东早自元帝初元元年起，即屡有天灾，如大水、蝗虫、严霜之类，而王莽之世尤甚。饥荒连年，所以稍后有饥民集团（赤眉）的产生，拥众至达百万。赤眉虽为饥民集团，但其所过之处，亦必有不少强宗大族卷入其中（吕母、董宪即其证明）。东方势力的强大，早已为王莽时人所了解，严尤谏王莽道：“匈奴可且以为后，先山东盗贼。”哀章亦谓莽曰：“臣……愿平山东。”地皇四年，莽遣王邑、王寻“发众郡兵百万……平定陵东。”及围长安时，“城中或谓莽：城门卒东方人，不可信”（均见《王莽传下》）。唯以上所谓东方人犹是兼指饥民而言，至于东方士族大姓的力量，我们则可于割据群雄中窥其大概。

刘永集团　刘永本人为宗室，其为大姓固无可疑。而他的起事以及后来的“专据东方”也都是依赖着士族大姓的支持。这只要看下面的记载即知：

> 刘永者，梁郡睢阳人。……更始即位，永先诣洛阳，诏封为梁王，都睢阳。永闻更始政乱，遂据国起兵，以弟防为辅国大将军，防弟少公御史大夫，封鲁王。遂招诸豪杰沛人周建等，并署为将帅，攻下济阴、山阳、沛、楚、淮阳、汝南，凡二十八城。又遣使拜西防贼帅山阳佼强为横行将军。是时东海人董宪起兵据其郡，而张步亦定齐地。永遣使拜宪翼汉大将军，步辅汉大将军，与共连兵，遂专据东方。（《后汉书·刘永传》）

是刘永的势力且伸展至南方地区矣！其后永死，王闳亦谓张步曰：“梁王以奉本朝之故，是以山东颇能归之。”（同书《张步传》）可见他确曾为一部分东方大姓强宗所拥戴。

张步集团　张步本人亦为大姓：“汉兵之起，步兵亦众数千，转攻傍县，下数城，自为五威将军。……理兵于剧，以弟弘为卫将军，弘弟蓝玄武大将军，蓝弟寿高密太守。遣将徇太山、东莱、城阳、胶东、北海、济南、齐诸郡皆下之。……专集齐地，据郡十二。”（《张步传》）同书《伏隆

传》也谓："张步兄弟各拥强兵，据有齐地。"至于他与当地强宗大姓的交结，历史上也有明白的记载，同书《陈俊传》载："是时太山豪杰，多拥众与张步连兵。"及后齐地既平，俊为琅邪太守，"齐地素闻俊名，入界盗贼皆解散"。而《耿弇传》也谓张步降时，"弇传步诣行在所，而勒兵入据其城，树十二郡旗鼓，令步兵各以郡人诣旗下。众尚十万余，辎重七千余两，皆罢遣归乡里"。可见所谓"豪杰"、"盗贼"与张步的武力，本皆由强宗大姓所组成，而张步之所以能据齐地，主要也是因为获得了强宗大姓的自动归附也。

董宪集团 《后汉书》无董宪传，于其身世，语焉不详。《汉书·王莽传》及《后汉纪》卷一均谓"董宪起兵为赤眉别校"。然此只能说明他曾被卷入饥民集团，不足以确定他的社会身分。唯《后汉纪》对他的家世略有涉及，其文曰："董宪字侨卿，东海朐人，父为人所杀，宪聚客报怨，众稍多，遂攻属县。"从这一点简略的记载看，他既有宾客为之报仇，当亦是属于豪杰之流，再证之以吕母结客报仇而后卷入赤眉之事，则我们更有理由相信董宪亦为强宗大姓出身。其后宪与刘永、张步两集团相互连结，而庞萌也加入了他的集团，其与士族大姓的密切关系遂益无可疑。下面两事也可以帮助我们了解他的社会身分：(1)宪败后，"吏士闻宪尚在，复往相聚，得数百骑，迎宪入郯城。"观宪与其部曲关系之深，殆皆亲戚宾客之属耶！(2)吴汉既尽获宪妻子，"宪乃流涕谢其将士曰：妻子皆已得矣，嗟呼！久苦诸卿。乃将数十骑夜去，欲从间道归降"(均见同书《庞萌传》)。则宪实具有甚深的家族观念。综合以上种种材料观之，则董宪集团的士族大姓本质，殆为不容置疑之事。

2. 北方 北方为光武发迹之地，其地亦多强宗大姓，此观王郎与彭宠两集团之活动事迹，即可了然：

王郎集团 《后汉纪》卷一记王郎初起情形云："郎于是诈称子舆以诳动(赵缪王子)林等。林等亦愿以为乱，仍与赵国大豪李育、张参先宣言赤眉将军将至，立刘子舆以动军心。遂率车骑数百，晨入邯郸，止王宫。"《后汉书·王昌传》载郎既起事之后，"于是赵国以北、辽东以西皆风从而靡"。至于王郎与大姓的关系，同书《李忠传》(《后汉纪》卷二同)载："王郎遣将攻信都，信都大姓马宠等开门内之。"后更始遣将攻破信都，李忠还行太守事，"收郡中大姓附邯郸者诛杀数百人"。又《耿纯传》："鄗大姓苏公反城开门内王郎将李恽。"[9]又堂阳亦尝反属王郎(《邳彤传》)。则王郎实颇得一部分大姓的支持，又耿纯曰："今邯郸自

立,北州疑惑。纯虽举族归命,老弱在行,犹恐宗人宾客半有不同心者。"(《耿纯传》)《通鉴》卷三十九邳彤说光武曰:"明公即西,则邯郸势成,民不肯捐父母,背成主,而千里送公。"(又见《后汉书》本传)王郎集团具有士族大姓的背景,毫无可疑。

彭宠张丰集团　彭宠是士族子弟,"父宏,哀帝时为渔阳太守"。他自己也"少为郡吏,地皇中为大司空士"。光武初至河北,尝倚为北道主人。后宠叛光武自立,北连匈奴,"南结张步及富平,获索诸豪杰,皆与交质连衡。遂攻拔蓟城,自立为燕王"(均见《后汉书》本传)。张丰本为涿郡太守,建武三年叛附彭宠。"初丰好方术,有道士言丰当为天子,以五綵囊裹石系丰肘,云中有玉玺。丰信之,遂反"(《后汉书·祭遵道》)。朱浮上书亦云:"今秋稼已熟,复为渔阳所掠。张丰狂悖,奸党日增。连年拒守,吏士疲劳。"(同书《朱浮传》)是彭张集团已成为北方一支重要的割据力量,且不断有豪杰大姓依附之也。

3．西北　西北地区士族大姓较少,局势亦较稳定,故在政治上形成少数集团的垄断之局:

卢芳集团　卢芳为安定三水人,王莽末自称为宗室子弟,纵非刘氏,当亦系大姓。《后汉书·卢芳传》云:

> 更始败,三水豪杰共计议,以芳为刘氏子孙,宜承宗庙,乃共立芳为上将军,西平王。使使与西羌匈奴结和亲。……芳与兄禽、弟程俱入匈奴。单于遂立芳为汉帝,以程为中郎将,将胡骑还入安定。初五原人李兴、随昱,朔方人田飒,代郡人石鲔、闵堪,各起兵自称将军。……(建武)五年李兴、闵堪引兵至单于庭,迎芳俱入塞,都九原县,掠有五原、朔方、云中、定襄、雁门五郡,并置令守,与胡通兵,侵苦北边。

遂为西北边郡的大姓武装集团。又《后汉书·杜茂传》载:"自是卢芳城邑稍稍来降,(郭)凉诛其豪右郇氏之属,镇抚羸弱,旬月间雁门且平。芳遂亡入匈奴。"足见卢芳集团的最后失败,还是由于被光武方面挖空了大姓的根基也。

隗嚣集团　隗氏为西北著名的士族[10]。《后汉书·隗嚣传》曰:"季父崔,素豪侠,能得众,闻更始立而莽兵连败,于是乃与兄义及上邽人杨广,冀人周宗谋起兵应汉。……遂聚众数千人,攻平襄,杀莽镇大尹。

……嚣素有名，好经书，遂共推为上将军。”观其起事时盟文有云：“凡我同盟，三十一将，十有六姓。”可知为十六家大姓的联盟。嚣既为士族出身，故对士大夫尤为尊敬，归之者遂多。“更始败，三辅耆老，士大夫等皆奔归嚣。嚣素谦恭爱士，倾身接为布衣交。”又“嚣宾客、掾史多文学生，每所上事，当世士大夫皆讽诵之”（同上）。荆邯说隗嚣“尊师章句，宾友处士。”章怀注云：“章句，谓郑兴等也；处士，谓方望等也。”（同书《公孙述传》）申屠刚与嚣书亦云：“将军素以忠孝显闻，是以士大夫不远千里，慕乐德义。”（同书《申屠刚传》）马援《致杨广书》则谓嚣拥兵众除保宗族外，“又言苟厚士大夫而已！”（同书《马援传》）是隗嚣集团尤具有士族性质，非一般大姓的武装势力可比也。

窦融梁统集团　窦、梁等所领导的河西五郡（武威、张掖、酒泉、敦煌、金城）是当时最大的一个士族大姓的武装自保集团，其意义甚为特殊。《通鉴》卷四十载此事最为扼要：

> 初，平陵窦融累世仕宦河西（按《后汉书·窦融传》云：为吏人所敬向），知其土俗，与更始右大司马赵萌善。私谓兄弟曰：天下安危未可知，河西殷富，带河为固；张掖属国，骑兵万骑。一旦缓急，杜绝河津，足以自守。此遗种处也。乃因前求往河西。萌荐融于更始，以为张掖属国都尉。融既到，抚结雄杰，怀辑羌虏，甚得其欢心。是时酒泉太守安定梁统，（按《后汉纪》卷三谓统少治《春秋》，好法律。）金城太守库钧、张掖都尉茂陵史苞、酒泉都尉竺曾、敦煌都尉辛肜、并州郡英俊，融皆与厚善。及更始败，融与梁统等计议曰：今天下扰乱，未知所归，河西斗绝在羌胡中，不同心戮力，则不能自守。权钧力齐，复无以相率。当推一人为大将军，共令五郡，观时变动。议既定，而各谦让。以位次，咸共推梁统；统固辞，乃推融行河西五郡大将军事。武威太守马期、张掖太守任仲并孤立无党，乃共移书告示之。二人即解印绶去。于是以梁统为武威太守、史苞为张掖太守、竺曾为酒泉太守、辛肜为敦煌太守。融居属国，领都尉职如故。置从事，监察五郡。（按《后汉纪》卷三云：而太守各治其郡，尊贤善士，务欲得吏民心。）河西民俗质朴，而融等政亦宽和，上下相亲，晏然富殖。……内郡流居避凶饥者归之不绝。

这一士族大姓联盟的特点，系以自保为最高目标，而无争夺政权之企

图。他们对于当时称帝之几大集团，也无所偏向，而一唯自身之利害是视。遇到必须选择归附的对象时，则由大姓领袖共同会议决定之。《通鉴》卷四十一记其决定在光武与隗嚣之间择一而事的情形云：

融等召豪杰议之，其中识者皆曰：……况今称帝者数人，而洛阳土地最广、甲兵最强、号令最明。观符命而察人事，它姓殆而未能当也！众议或同或异，融遂决策东向。

这种纯粹以自身利益为中心的士族大姓联盟之产生，更显示出当时士族大姓的势力发展得如何普遍与强大了。

4．南方　南方早在王莽天凤四年，即有瓜田仪起兵之事。其后，“王莽末，南方饥馑，人庶群入野泽，掘凫茈而食之，更相侵夺”（《后汉书·刘玄传》）。又同书《齐武王縯传》亦云：“莽末盗贼群起，南方尤甚。”此所以南方在士族大姓之外，又有庞大的饥民集团也。这里我们试先对当时称霸南方的三大武装集团加以分析：

李宪集团　李宪本为士人，王莽时任庐江属令，以击破江贼王州公等而据郡自守。“更始元年，自称淮南王。建武二年遂自立为天子，置公卿百官，拥九城，众十余万。”（《后汉书·李宪传》）李宪虽为颍川人，其集团中分子，则无疑为当地强宗豪族之属，此可由其后宪余党之降服情形，推测得之。同书本传曰：“后宪余党淳于临等，犹聚众数千人，屯潜山。”谢承《后汉书》记陈众招降事云：“陈众于是自请以恩信晓喻降之，乘单车驾白马，往到贼所，以为告喻。贼素服名德，即降服。”（《御览》二六五引）此类说降之事，东汉初年屡见，盖所谓“贼”，本皆士族大姓的武装自保集团，若真为盗贼，安能轻易为“名德”所服哉！

秦丰集团　秦丰“据黎邱，自称楚黎王，略十有二县”（《后汉书·岑彭传》）。考其身世，则亦为士族。《东观汉记》曰：“丰，邔县人，少学长安，受律令，归为县吏。更始元年起兵，攻得邔宜城若，编临沮、中沮、庐、襄阳、邓、新野、穰、湖阳、蔡阳兵，合万人。”（《岑彭传》注）余知古《渚宫故事》曰：“丰少有雄气。王莽末，结乡里豪杰起兵，掠荆州十二县，据襄阳之黎丘，自称楚黎王。”（惠栋《后汉书补注》卷一）丰起事时已有乡党附随，其后又尝以女妻延岑、田戎（见《后汉书·公孙述传》），则交结亲族之意更显然矣！

田戎集团　“戎，汝南人，初起兵夷陵，转寇郡县，众数万人。”（《公

孙述传》)《东观汉记》载其事曰:“田戎西平人,与同郡人陈义客夷陵为群盗。更始元年,义、戎将兵陷夷陵。陈义自称黎邱大将军,戎自称扫地大将军。”观其称号,似真为盗贼。然《岑彭传》注又引《襄阳耆旧记》曰:“戎号周成王,义称临江王。”未知孰是。若谓前后称号不同,则雅俗之间不应相去如是之远。《东观汉记》为官书,其记“盗贼”之事或不免有歪曲。毋宁以《耆旧记》为较可信也。又谢承书曰:“田戎拥众夷陵,闻秦丰被围,惧大兵方至,欲降。而妻兄辛臣谏戎曰:今四方豪杰各据郡国,洛阳地如掌耳!不如按兵以观其变。”(《御览》七二五引)司马彪《续汉书》亦曰:“辛臣为戎作地图,图彭宠、张步、董宪、公孙述等所得郡国,云洛阳所得如掌耳!”(《后汉书·岑彭传》注)合而观之,至少田戎在起兵之后,其阵营中仍多宗亲。再参以他与公孙述、秦丰诸集团之交结事实,则田戎集团在本质上纵非士族,亦当为普通强宗大姓也!

5. 西南　西南为公孙述独霸之局,其情形较为简单,但士族大姓的势力,也表现得极为活跃。

公孙述集团　述为士族子弟,其先武帝时为吏二千石,述哀帝时以父任为郎。司马彪《续汉书》云:“公孙述,补清水长,太守以为能,使兼治五县,政事修理,奸盗不发,郡中谓有神明。”(《艺文类聚》五十、《御览》二七六)《后汉书·公孙述传》曰:

> 更始立,豪杰各起其县以应汉。南阳人宗成自称虎牙将军,略汉中。又商人王岑亦起兵于洛县,自称定汉将军,杀王莽庸部牧以应成,众合数万人。述闻之,遣使迎成等。成等至成都,虏掠横暴。述意恶之,召县中豪杰谓曰:天下同苦新室,思刘氏久矣!故闻汉将军到,驰迎道路。今百姓无辜,而妇子系获,室屋烧燔。此贼寇,非义兵也。吾欲保郡自守,以待真主。诸卿并力者则留,不欲者便去。豪杰皆叩头曰:愿效死!

可见公孙述集团,最初亦仅为一士族大姓武装自保的组织。后述既自立为蜀主,“远方士庶多往归之”(同上)。述又尝遍征境内名士如谯玄、费贻、李业、王皓、王嘉、任永、冯信等。但他们因拘于正统观念,坚不肯事述,最后逼不得已,则颇有自杀而死者。(见同书《独行列传》,又《华阳国志》)然亦有士人为公孙氏所网罗者,如“杨春卿善图谶学,为公孙述将。汉平蜀,春卿自杀”(同书《杨厚传》)。当时忠于公孙氏之士族自

不止杨氏一姓，特史少记载耳！从这种地方，至少可以看出公孙述集团确是有意交结士族大姓的。故其他地区的大姓武力如"关中豪杰吕鲔(张邯、蒋震)等，往往拥众以万数，莫知所属，多往归述"(同书本传，又《冯异传》)。此外，汉中延岑以及夷陵田戎亦皆先后来附。

以上是四方士族、大姓、豪右、强宗之类的势力各霸一方的大概情形。各地区士族大姓势力之不同，亦自有种种地理的与历史的背景，《汉书·地理志》论各地风俗异趋的文字，可以使我们了解其中一部分的根源，此处不拟详及。这里还应该一提的，便是本文所谓中心地区的情况。无论从史籍上看，或根据前表的统计，中心地区的士族大姓势力都是最强与最众多的一环。汉代移徙强宗大姓，多在长安附近之诸陵，因此三辅大姓特多。王莽末年"三辅盗贼麻起"，"大姓栎阳申砀，下邽王大皆率众随(王)宪。属县斄严春、茂陵董喜、蓝田王孟、槐里汝臣、盩厔王扶、阳陵严本、杜陵屠门少之属，众皆数千人，假号称汉将"(《汉书·王莽传下》)。后建武初年，"赤眉、延岑暴乱三辅，郡县大姓各拥兵众。延岑据蓝田、王歆据下邽、芳舟据新丰、蒋震据霸陵、张邯据长安、公孙守据长陵、杨周据谷口、吕鲔据陈仓、角闳据汧、骆盖延据盩厔、任良据鄠、汝章据槐里，各称将军，拥兵多者万余，少者数千人，转相攻击"(见《冯异传》)。这些人中，当地强宗大姓显然占绝大多数。这是环绕着长安政治中心的情势。另一方面，在洛阳政治中心的四周，也有许多强宗大姓的势力。光武集团最初即发端于南阳一带，《东观汉记》卷一载李氏"兄弟为帝言天下扰乱饥饿，下江兵盛，南阳豪右云扰。"又如颍川亦为士族大姓密集之地，观前书《赵广汉传》，已可了然。《后汉书·寇恂传》载建武二年，"颍川人严终、赵敦聚众万余人，与密人贾期连兵为寇"。次年，"颍川盗贼群起，帝乃引军还。谓恂曰：'颍川迫近京师，当以时定。'"(同书《寇恂传》)但中心地区的士族大姓势力虽盛，却始终动荡不定。其中唯汉中延岑稍成局面，史载："岑字叔牙，南阳人，始起据汉中，又拥兵关西，所在残破。走至南阳，略有数县。"(同书《公孙述传》)则流动性仍然甚大。其所以有此特色者，实因此区域系政治中心，为各方起事者争夺的对象。更始所率领的新市、平林、下江兵占据于前，赤眉流寇又复扰乱于后，遂使当地士族大姓无法形成统一的霸局。而且亦正由于士族大姓过多，力量各不相上下，故更易流于群雄并峙的混乱局面。此中心地区与四方情形迥乎不同之根本原因所在也！

（六）两汉之际士族大姓的举宗从征

前面我们简要地清理了东汉政权建立之前，各地士族大姓的起兵以及几个主要武装集团各据一方的混乱历史。我们于此至少已可得出这样的结论：即当时起事者实多属强宗大姓，而称霸的群雄更非有强宗大姓的支持不可。唯关于士族的问题，许多更重要的史实，上文犹未及征引。我们将于下面分析东汉政权的性质时，进一步讨论之。如此则上文一些没有交代清楚的关键可迎刃而解。我们在前面已一再提到士族大姓的问题，可是由于旧史家对当时扰乱的群雄之身世背景等叙述得过于简略，除少数情形外，我们已很难找到关于士族大姓实际活动的明确记载。因此到现在止，读者对士族大姓起兵的普遍性，恐仍不能无疑。幸而光武集团以及许多附汉的士族大姓的动态，旧籍中均保存了许多史料，若细加排比，则事实昭然若揭。为了使问题获得根本的解决，我们最好是先将西汉政权建立时的情形作一对照。

刘邦打天下时，追随者如张良、韩信、郦食其之流都是单身的士，背后没有宗族的力量。其中唯一的例外便是萧何，而且还有特殊的原因。《史记·萧相国世家》（《汉书·萧何列传》同）记其事始末云：

> 鲍生谓丞曰：王暴衣露盖，数使使劳苦君者，有疑君心也。为君计，莫若遣君子孙昆弟能胜兵者悉诣军所，上必益信君。于是何从其计。汉王大悦。

可见萧何之举宗从征，完全是为了祛高祖之疑，盖有人质之意味。但何以见得那时只有萧何一人是例外呢？同书接着告诉我们：

> 汉五年既杀项羽，定天下，论功行封。群臣争功，岁余功不决。高祖以萧何最盛，封为酂侯，所食邑多。功臣皆曰：臣等身披坚执锐，多者百余战，少者数十合，攻城略地，大小各有差。今萧何未尝有汗马之劳，徒持文墨，议论不战，顾反居臣等上，何也？高帝曰：……且诸君独以身随我，多者两三人。今萧何举宗数十人皆随我，功不可忘也！群臣皆莫敢言。

《前汉纪》亦曰："封萧何为酂侯，父母兄弟封侯食邑者十余人。以萧何

举宗从征故也。”(卷三)西汉政权建立时并无宗族背景,此其明证。又项羽欲杀太公,项伯曰:“天下事未可知,且为天下者不顾家,虽杀之无益。”(《项羽本纪》)更可见其时起事者与家族的关系为何如了。可是在东汉政权建立之际,社会背景便完全不同。早在王莽时,我们已看到刘嘉“愿为宗室倡始,父子兄弟负笼倚锸,驰之南阳。”以及刘敞“愿率宗族为士卒先”之类,举宗为王莽效力的事。及至光武帝起事以后,这类举宗从征的事尤为普遍。首先我们须知光武及其兄伯升所率领的武装力量,便是一个大宗族集团。《后汉纪》卷一对此事经过叙述得比较清楚(《通鉴》卷卅八同):

> 刘縯(伯升)召诸豪杰计议曰:王莽暴虐,百姓分崩。今枯旱连年,兵革并起,此亦天亡之时,复高祖之业,定万世之秋也!众皆然之。于是分遣亲客,使邓晨起新野,世祖与李轶起于宛,伯升自发舂陵子弟。诸家子弟恐惧,皆逃亡自匿,曰:伯升杀我!及见世祖绛衣大冠,皆惊曰:谨厚者亦复为之。乃稍自安。凡得子弟七八千人。(按《前汉书·王莽传下》亦云:世祖与兄齐武王伯升,宛人李通等帅舂陵子弟数千人。)部署宾客,自称柱天都部。

王常谓下江兵将帅曰:“今南阳诸刘举宗起兵。”(《后汉书·王常传》)可见其中确包括了好几个大家族在内。而更值得注意的是光武集团不仅多普通强宗大姓,而且还有不少士族,为其他集团所不及。

赵翼在“东汉功臣多近儒”条中曾举出邓禹、寇恂、冯异、贾复、耿弇、祭遵、李忠、朱祐、窦融、王霸、耿纯等人以为他的论断的根据。我们若进而对东汉功臣的身世背景加以分析,再佐以其他种种材料,合而观之,即可以了解东汉政权与当时士族之间的深切关系。且赵翼所谓多近“儒”之“儒”,主要是指狭义的儒家而言的,如扩大而用之于一般知识分子,则我们实可以说,创造东汉政权的主要分子多为士人。而这些士人的后面差不多都附随着整个宗族。下面我们试加以讨论。

最早以“刘氏复兴,李氏为辅”的谶文说光武起事的,是南阳李氏兄弟,《后汉书·李通传》说:

> 李通……世以货殖著姓。父守……为人严毅,居家如宫廷。(注引《续汉书》曰:守居家与子孙尤谨,闺门之内如宫廷也。)初事

刘歆,好星历谶记,为王莽宗卿师。通亦为五威将军从事,出补巫丞,有能名。

这说明了李氏一方面固然经营农商,另一方面则仍置身于士林宦海,决不是单纯的商人家庭。所以当李通一再遣弟轶诣光武,要求见面时,光武以为是"士君子道相慕"。同时与李氏家庭成分相类似的,还有光武之舅樊宏,史载:

樊宏……为乡里著姓。父重,字君云,世善农稼,好货殖。重性温厚有法度,三世共财,子孙朝夕礼敬,常若公家。其营理产业,物无所弃,课役童隶,各得其宜。故能上下戮力,财利岁倍至,乃开广田土三百余顷。其所起庐舍,皆有重堂高阁,陂渠灌注。……而赈赡宗族,恩加乡闾。(《后汉书·樊宏传》)

这显然也是一个规模极大的家族。而且从他们家居守礼甚严的情形看,更使人相信他们同时还是深受儒学熏陶的士族。故后樊宏辞更始曰:"书生不习兵事。"[11]这两大家族的生活情形,不仅使我们了解到当时社会上士族发展的程度之高,同时更印证了我们前面所指出的强宗大姓的士族化过程,此外如张湛亦"矜严好礼,动止有则,居处幽室,必自修整。虽遇妻子若严君焉!及在乡党,详言正色,三辅以为仪表。"(同书《张湛传》)司马彪《续汉书》也说湛"性矜严,非礼不动。遇妻子若严君,三辅以为仪表"(《北堂书钞》五三、《御览》四五二引)。又《东观汉记》卷十五云:"湛年六岁,受业长安,治梁邱易,才美而高,京师号曰圣童。湛守蜀郡,公孙述遣击之,湛有同心之士三千人,相谓曰:'张君养我曹为今日也!'"此三千人当为宾客之属无疑。当时士族之普遍,于此可见一斑。

至于一般士族举宗从征之事,我们也举一些最显著的例证如下:

1. 寇恂:"寇恂字子翼,上谷昌平人也。世为著姓。"其后恂同门生董崇劝戒他时曾说:"今君所将,皆宗族昆弟也。"(《后汉书》本传。又《后汉纪》卷三作"宗族兄弟")
2. 刘植:"刘植字伯先,巨鹿昌城人也。王郎起,植与弟喜、从兄歆率宗族宾客聚兵数千人,据昌城。闻世祖从蓟还,乃开门迎。"(同书本传)又《水经注》曰:"世祖之下堂阳,昌城人

刘植率宗亲子弟据邑以奉世祖。”（影印永乐大典本卷五；又略见惠栋《后汉书补注》卷七）按植是否为士人，已不可考，以其宗族宾客甚多，故及之。

3．耿纯：“耿纯字伯山，巨鹿宋子人也。……学于长安，因除为纳言士。……世祖自蓟东南驰，纯与从昆弟䜣、宿、植共率宗族宾客二千余人，老病者皆载木自随，奉迎于育。[12]”“纯恐宗家怀异心，乃使䜣、宿归烧其庐舍。世祖问纯故，对曰：‘纯虽举族归命，老弱在行，犹恐宗人宾客半有不同心者。故燔烧屋室，绝其反顾之望’。”（均见同书本传，又见《后汉纪》卷三）

4．耿弇：“耿弇……扶风茂陵人也。……其光武帝时二千石。……父况字侠游，以明经为郎。……弇少好学，习父业。……建武四年诏弇进攻渔阳。弇以父据上谷，本与彭宠同攻，又兄弟无在京师者，自疑不敢独进。上书求诣洛阳。诏报曰：‘将军出身举宗为国，所向陷敌，功效尤著。何嫌何疑，而欲求征。且与王常共屯涿郡，勉思方略。’况闻弇求征，亦不自安，遣舒弟国人侍。帝善之。”（同书《耿弇传》）

5．冯勤：“冯勤字伟伯，魏郡繁阳人也。曾祖父扬，宣帝时为弘农太守，有八子，皆为二千石。赵魏间荣之，号曰万石君焉！……初为太守姚期功曹，有高能称。期常从光武征伐，政事一以委勤，勤同县冯巡等举兵应光武。谋未成而为豪右焦廉等所反，勤乃率将老母兄弟及宗亲归期。期悉以为腹心，荐于光武。”（同书《冯勤传》）

6．阴识：“阴识字次伯，南阳新野人也。……及刘伯升起义兵，识时游学长安，闻之，委业而归，率子弟宗族宾客千余人往诣伯升。”（同书《阴识传》）

7．王丹：“王丹……哀平时仕州郡，王莽时连征不至。家累千金，隐居养志，好施周急。……会前将军邓禹西征关中，军粮乏。丹率宗族上麦二千斛。”（同书《王丹传》）

8．王霸：“颍川颍阳人也，世好文法。父为郡决曹掾，霸亦少为狱吏，常慷慨不乐吏职。其父奇之，遣西学长安。汉兵起，光武过颍阳，霸率宾客上谒。”（同书本传）

9. 邓晨:“字伟卿,南阳新野人也。世吏二千石,父宏豫章都尉。……及汉兵起,晨将宾客会棘阳。”又章怀注引《东观记》曰:“晨曾祖父隆,扬州刺史;祖父勋,交趾刺史。”(《后汉书》本传)

10. 冯异:“颍川父城人也。好读书,通左氏春秋,孙子兵法。”后上书亦自云:“臣本诸生。”其为士人固无可疑。异初拒汉,后始归光武。建武二年破严终、赵根,“诏异归家上冢,使太中大夫赍牛酒,令二百里内太守都尉已下,及宗族会焉!”(均见同书本传)是亦为一大士族也。

11. 贾复:“南阳冠军人也。少好学习尚书,事舞阴李生,李生奇之。……时下江兵起,复亦聚众数百人于羽山,自号将军。更始立,乃将其众归汉。”(同书本传)

12. 祭遵:“颍川颍阳人也,少好经书。家富给而遵恭俭。……尝为部吏所侵,结客杀之。”(同书本传)家富足而又结客,显然为士族,非仅单身之士人也。

13. 任光:“南阳宛人也,少忠厚为乡里所爱。初为乡啬夫、郡县吏。汉兵至宛,军人见光冠服鲜明,令解衣,将杀而夺之。会光禄勋刘赐适至,视光容貌长者,乃救全之。光因率党与从赐,为安集掾,拜偏将军。”(同书本传)

14. 李忠:“东来黄人也,父为高密都尉。忠元始中以父任为郎。署中数十人而忠独以好礼修整称。”后家属陷信都,大姓马宠令亲属招呼忠,“时宠弟从忠为校尉,忠即时召见,责数以背恩反城,因格杀之”。并谓光武曰:“诚不敢内顾宗亲。”(均见同书本传)可见李忠最初不仅有宗亲相随,且亦曾得大姓马氏之支持也。

15. 邳彤:“信都人也,父吉为辽西太守。彤初为王莽和成卒正,世祖徇河北,至下曲阳。彤举城降,复以为太守。”(同书本传)

16. 马援:“扶风茂陵人也。……尝受齐诗,意不能守章句。……亡命北地,遇赦,遂留牧畜。宾客多归附者,遂役属数百家。”注引《续汉书》曰:“过北地任氏畜牧,自援祖宾本客天水,父仲又尝为牧帅令,是时员(按援之兄也)为护苑使者。故人宾客皆依援。”(同书本传)

（七）宗族的武装自保及其方式

以上所举仅为随光武征战之士族势力，至于以其他方式支持光武集团之士族，则均未列入。如"宋弘字仲子，京兆长安人也。父尚，成帝时至少府……弘少而温顺，哀平间作侍中，王莽时为共工……光武即位，征拜太中大夫。建武二年，代王梁为大司空，封栒邑侯。所得租奉分赡九族。"（《后汉书》本传）宣秉"少修高节，显名三辅"。后仕光武，"所得禄奉，辄以收养亲族。其孤弱者，分与田地"，（同书本传）杜林，"父邺，成哀间为凉州刺史。林少好学沈深，家既多书，又外氏张竦父子喜文采，林从竦受学，博洽多闻，时称通儒"等皆是。今不详引。此外尚有许多宗族自保的集团，亦为当时社会上一极普遍的现象。其最大者如窦融、梁统等之在河西五郡，事已见前。又有保全一郡者，如伏湛之在平原，侯霸之在淮平（均见同书本传），苏竟之在代君，鲍永、田邑之等在并土（同书《冯衍传》、《鲍永传》）都能在兵革之中捍卫宗族，庇护黎庶。史文甚长，不能多所征引。我们这里且一看分散各地的宗族自保集团。所谓自保，即虽拥兵众而无意于争夺政权者：《后汉纪》卷一贾复说刘嘉曰："今汉氏中兴，大王以亲戚为辅。天下未定而安所保，所保得无不可保乎？"嘉曰："公言大，非吾任也。大司马刘公在河北，可往投之。"《后汉书·伏湛传》："时门下督素有气力，谋欲为湛起兵，湛恶其惑众，即收斩之，"又同书《虞延传》："王莽末，天下大乱。延常婴甲胄，拥卫亲属，扞御钞盗，赖其全者甚众。"此数事均证明当时武装宗族集团中，确有仅以自保为最高目的者。同书《刘盆子传》："三辅大饥，人相食，城郭皆空，白骨蔽野，遗人往往聚为营保，各坚守不下。"又赤眉夺长安时"百姓保壁，由是皆复固守"（同上）。《冯异传》："时赤眉、延岑暴乱三辅，郡县大姓各拥兵众，"《陈俊传》："五校引退入渔阳，所过掠夺。俊言于光武曰：'宜令轻骑出贼前，使百姓各自坚壁，以绝其食，可不战而殄也。'光武然之，遣俊将轻骑驰出贼前。视人保壁坚完者，敕令固守。放散在野者，因掠取之。贼至无所得，遂散败。"[13]这是士族大姓在兵革中自卫的一般情形。我们再看几个具体的例子：

1. 樊　宏："更始立，欲以宏为将，宏叩头辞曰：'书生不习兵事。'竟得免归，与宗家亲属作营堑自守，老弱归之者千余家。"（《后汉书》本传）

2. 冯　鲂:“为郡族姓。王莽末,四方溃畔,鲂乃聚宾客,招豪杰、作营堑,以待所归。”(同书本传)

3. 第五伦:“王莽末,盗贼起。宗族闾里争往附之。伦乃依险固筑营壁,有贼,辄奋厉其众,引彊持满以拒之,铜马、赤眉之属前后数十辈,皆不能下。”(同书本传)

4. 简阳大姓:“时江南未宾,道路不通,以熹守简阳侯相。熹不肯受兵,单车驰之简阳。吏民不欲内熹,熹乃告譬,呼城中大人[14],示以国家威信,其帅即开门面缚自归,由是诸营壁悉降。”(同书《赵熹传》)

5. 赵　纲:“光武即位,拜(李章)阳平令。时赵、魏豪右往往屯聚,清河大姓赵纲遂于县界起坞壁,缮甲兵,为在所害。”(同书《酷吏列传》)

按营壁、壁垒、营保、或营堑原为军事建筑物。《史记·项羽本纪》:“诸侯军救钜鹿下者十余壁,莫敢纵兵。乃楚击秦,诸将皆从壁上观。”又《淮阴侯列传》:“赵见我走,必空壁逐我,若疾入赵壁,拔赵帜,立汉赤帜。”即是也。故《西汉会要》卷五十七列“壁垒”于“兵”项下。两汉之际,战役中用之尤多,史不胜书。如《耿弇传》:“与中郎将来歙分部徇安定北地,诸营保皆下之。”同传载张步言:“以尤来,大枪十余万众,吾皆即其营而破之。”又注引袁山松书曰:“弇上书曰:‘臣据临淄,深堑高垒。张步从剧县来攻。……臣依营而战。’”《杜茂传》:“击五校贼于魏君、清河、东君、悉中诸营保。”《马成传》:“令诸军各深沟高垒,宪数挑战,成坚壁不出。”《张宗传》:“诸营既引兵,宗方勤厉军士坚垒壁以死当之。”此种记载俯拾即是,略举数例以见当时营壁之普遍。从一般士族大姓筑营壁以自保的事实,我们更可看出他们势力的浩大。这种民间的营壁,并非乌合之众,其中亦有组织,故有所谓“营长”,盖即宗族集团之领袖也。《刘玄传》:“三辅苦赤眉暴虐,皆怜更始。而张卬等以为虑,谓禄曰:‘今诸营长多欲篡圣公者。一旦失之,合兵攻公,自灭之道也’。”《刘盆子传》:“三辅郡县营长遣使贡献,兵士辄剽夺之。”何以知营长为宗族集团的领袖呢?《第五伦传》继前引伦筑壁之文后,续云:“伦始以营长诣郡尹鲜于褒。褒见而异之,署为吏。”《通鉴》卷四十胡三省注“三辅郡县营长遣使贡献”文云:“时三辅豪杰处处屯聚,各有营长。长、知两反。”可见营长确为民间宗族组织的领袖,而且已成一普遍的社会称号。这更反映出当时士族大姓的自卫营壁之多。

当兵革之际，士族大姓除筑营壁以防御寇贼外，同时也集体避难。《杜林传》："王莽败，盗贼起，林与弟成及同君范逡、孟翼等将细弱俱客河西。"《朱晖传》："朱晖，南阳宛人也，家世衣冠。晖早孤，有气决。年十三，王莽败，天下乱，与外氏家属从田间奔入宛城。道遇群贼白刃劫诸妇女，略夺衣物。昆弟宾客皆惶迫伏地，莫敢动。晖拔剑前曰：'财物皆可取耳！诸母衣不可得。今日朱晖死日也！'"而士族之家则至有携门生弟子同行者，如《承宫传》："承宫……经典既明，乃归家教授。遭天下丧乱，遂将诸生避地汉中。"《恒荣传》："莽败，天下乱，荣抱经书与弟子逃匿山谷，虽常饥困而讲论不辍。"郭丹"既至京师常为都讲，诸儒咸敬重之。大司马严尤请丹，辞不就，王莽又征之，遂与诸生逃于北地。"（同书本传）甚至在征战之中，宗亲细弱亦随在军营，如光武尝谓耿纯曰："军营进退无常，卿宗族不可悉居军中。迺以纯族人耿伋为蒲吾长，悉令将亲属居焉！"（《耿纯传》）邓禹亦谓张宗曰："将军有亲弱在营，奈何不顾！"（《张宗传》）又《东观汉记》卷十六载："耿嵩字文都，钜鹿人。……王莽败，贼盗起，宗族在兵中。谷食贵，人民相食。宗家数百人升合分粮。时嵩年十二三，宗人少长咸共推之主稟给，莫不称平。"

（八）亲族之休戚相关

前面说过，士人与其宗族的关系，自武帝以后便日深一日。这种密切的宗族关系，在动乱之世表现得更为显著。此观当时起事者多以宗族为基础之事实即可了然[15]。而且在这种情形之下，宗族即有不参加者，事败亦不能免于祸。邓晨响应汉兵，及汉兵败退，"新野宰乃污晨宅，焚其冢墓。宗族皆恚怒曰：'家自富足，何故随妇家人入汤镬中？（按邓晨娶光武姊，故云。）'晨终无恨色。"（同书本传）彭宠尝有大功于光武，后复叛之，事败遂"夷其宗族"[16]。隗嚣季父崔闻更始立，亦欲起兵应汉。嚣止之曰："'夫兵，凶事也！宗族何辜？'崔不听。"（同书本传，又《后汉纪》卷一）赵孝良王为光武叔父，"光武兄弟少孤，良抚循甚笃。及光武起兵，以事告，良大怒曰：'汝与伯升志操不同。今家欲危亡，而反共谋如是？'既而不得已，从军至小长安。"（同书本传）盖当时整个宗族的祸福相依，无法分开，故族中主要人物的动向势必牵连及于全族。而族人为自身的利害计，最后亦惟有出诸支持一途。此所以刘良虽反对侄辈之举，终"不得已"而从军；隗嚣虽不赞成叔父之谋，也还是卷人

了漩涡,且成为领袖人物也![17]

尤有进者,当时的宗族关系尚不止于一姓,父族之外,往往扩大至母族与妻族。地皇四年王莽诏已云:“刘伯升与其婚姻党与妄流言惑众,悖畔天命。”其后光武阵营中,如樊宏为“世祖之舅”,是母党;阴识、阴兴为阴后兄弟,是妻党;又如邓晨,自邓氏言亦为妻族。田戎据夷陵,其妻兄辛臣亦在军中,同为妻族之证。不仅此也,当时又有因争取宗族势力而交结婚姻者。早在王莽时,刘敞“欲援树党,乃为祉娶高陵侯翟宣女为妻。”(《后汉书·城阳恭王祉传》)注引《东观记》曰:“敞为嫡子终娶宣子女习为妻,宣使嫡子姬送女入门,二十余日义起兵也。”又延岑、田戎“并与秦丰合。丰俱以女妻之。”(同书《公孙述传》)田戎已有妻室而秦丰犹以女妻之,其以婚姻为交结之手段,尤为明显[18]。更为明显的例子是光武娶郭后,《刘植传》载:“时真定王刘扬起兵以附王郎,众十余万。世祖遣植说扬,扬乃降。世祖因留真定,纳郭后,后即扬之甥也,故以此结之。乃与扬及诸将置酒郭氏漆里舍,扬击筑为欢。因得进兵拔邯郸,从平河北。”从这一条证据看,光武之定河北实颇得力于婚姻关系[19]。鲍永“遣弟升及子婿张舒诱降涅城。舒家在上党,(田)邑悉系之”(《冯衍传》)。同传注引《东观汉记》载田邑致永书曰:“张舒内行邪孽,不遵孝友,疏其父族,外附妻党。已收三族,将行其法。能逃不自诣者,舒也;能夷舒宗者,予也!”则妻党关系亦有凌驾乎本族之上者矣!

(九)不重单身之士

由于宗亲势力的浩大,故光武不甚重视单身的士人。只有背后附有宗亲势力者才能真正为光武所倚重。如“邓晨为常山太守,会王郎反,光武自蓟走信都。晨间行会于钜鹿下,自请从击邯郸。光武曰:‘伟卿以一身从我,不如以一郡为我北道主人。’乃遣晨归郡。”(《北堂书钞》七四引司马彪《续汉书》,又见范书本传)鲍永知更始已亡,“悉罢兵,但幅巾与诸将及同心客百余人诣河内。帝见永问曰:‘卿众何在?’永离席叩头曰:‘臣事更始,不能令全,诚惭以其众幸富贵。故罢之。’帝曰:‘卿言大。’而意不悦。时攻怀未拔,帝谓永曰:‘我攻怀三日而兵不下,关东畏服卿,可且将故人自往城下譬之。’即拜永议谏大夫。至怀乃说更始河内太守,于是开城而降。帝大喜。”注引《东观记》曰:“永说怀下,上大喜,与永对食。”(《鲍永传》)光武这一不悦一大喜,充分

地说明了背后没有势力的单身士人在那时确已无大作用。而当时士人中亦有知之者;光武召见冯异,异曰:“一夫之用,不足为强弱,有老母在城中,愿归据五城以效功报德。”(《冯异传》)单身之士偶有被重用者也还是因为他有宗族的背景:岑彭荐韩歆于光武曰:“‘韩歆南阳大人,可以为用。’乃贳歆以为邓禹军师。”李贤注曰:“大人,谓大家豪右。”又曰:“贳,宽也。”(《岑彭传》)耿纯说李轶,“轶奇之。且以其巨鹿大姓,乃承制拜为骑都尉,授以节令,安集赵、魏”(《耿纯传》)。

(十) 光武集团与士族大姓的一般关系

以上许多分析已很明白地显示出东汉政权之建立与士族大姓的关系如何深切。唯上引诸例证还只是个别性的,现在我们试再根据若干史料来说明东汉政权与士族大姓的一般关系。

光武兄弟初起时即得力于南阳士族大姓的拥戴,前已言之矣!《后汉书·王常传》亦云:“及诸将议立宗室,唯常与南阳士大夫同意欲立伯升。而朱鲔、张卬等不听。”其后光武在河北亦因获得若干士族大姓的支持,始能击败王郎。光武交结刘扬兄弟之事固是一例,而尤要者则为上谷耿况父子与渔阳彭宠。《耿弇传》载:

> 弇因从光武北至蓟,闻邯郸兵方到。光武将欲南归,召官属计议。弇曰:今兵从南来,不可南行。渔阳太守彭宠,公之邑人;上谷太守即弇父也。发此两郡控弦万骑,邯郸不足虑也。光武官属腹心皆不肯,曰:死尚南首,奈何北行入囊中?光武指弇曰:我是北道主人也!

后两郡兵俱来,光武见弇等说曰:“当与渔阳、上谷士大夫共此大功。”我们于此可以注意到两点:1.光武集团到处交结士族大姓以建立根基。2.彭宠之从光武更显出当时士族大姓有浓厚的地域观念。[20]

士族大姓之势力既遍布全国,而其所以起事或拥众自立,最初又多为保全宗族与财产。故任何集团如想获得政权,势不能不在某种程度上照顾到此一士族大姓阶层的社会经济利益。何况当时那些武装集团的本身,如前面的分析所已指陈的,便主要是来自这个阶层呢?东汉政

权之建立，和它在这一方面应付得比较适当，极有关系。《后汉纪》卷四载“建武四年”条下云：

> 鬲县五姓反，逐其守长。诸将曰：朝击鬲，暮可拔也。汉怒曰：敢至鬲下者斩，使鬲反者守长罪也。移檄告郡牧守长，欲斩之。诸将皆窃言：不击五姓，反欲斩守长乎？汉乃使人谓五姓曰：守长无状，复取五姓财物，与寇掠无异，今已收斩之矣！五姓大喜，相率而降。诸将曰：不战下人之城，非众所及也！（按《后汉书·吴汉传》注曰：五姓盖当土强宗豪右也。）

吴汉不攻五姓而杀守长，是因为守长侵犯了五姓的权利，而五姓之反亦确以此。吴汉的处置之所以成功，也正在于他把握到了东汉政权的本质。诸将但折于他能“不战下人之城”，殊不知他的高明实在于政略而非战略也。还有一件极重要的事实也可以说明东汉政权与士族大姓之间的关系。《通鉴》卷四十“建武二年”条下云：

> 庚辰悉封诸功臣为列侯。梁侯邓禹、广平侯吴汉皆食四县。博士丁綝议曰：古者封侯不过百里，强干弱枝，所以为治也。今封四县，不合法制。帝曰：古之亡国，皆以无道。未尝闻功臣地多而灭亡者也。……帝令诸将各言所乐，皆占美县。（参看《后汉书·光武帝纪上》）

“强干弱枝”原为西汉早期的重要政策之一，及至中叶以后，其事已颇松弛，然犹未被正式放弃。今光武政权之建立既颇有赖于士族大姓的助力[21]，自不能再继续西汉初期那种抑止强宗豪族发展的政策。而且由于士族大姓业已遍布国中，传统的移徙政策事实上也无法再推行下去。丁綝之议真是太“不识时务”了！光武对当时的士族大姓如此迁就，而桓谭上疏犹云：“臣谭伏观陛下用兵，诸所降下，既无重赏以相恩诱，或至虏掠其财物。是以兵长渠率各生狐疑；党辈连结，岁月不解。”（《后汉书》本传）是希望光武对士族大姓的政策更为放宽也。但事实上一个要统一全国的政权与分散各地，拥兵自保的士族大姓之间多少是存在着矛盾的。这种矛盾，在战乱之际还不易察觉，等到局势稍一稳定，便自然地暴露出来了。兹举两事以说明之。

> （建武）十六年……郡国大姓及兵长群盗处处并起，攻劫在所，害杀长吏。郡县追讨，到则解散，去复屯结。青、徐、幽、冀四州尤甚。冬十月遣使者下郡国，听群盗自相纠擿。五人共斩一人者除其罪，吏虽逗留回避，故纵者皆勿问，听以禽讨为效。其牧守令长坐界内盗贼而不收捕者，又以畏愞捐城委守者，皆不以为负，但取获贼多少为殿最，唯蔽匿者乃罪之。于是更相追捕，贼并解散。徙其魁帅于它郡，赋田受禀，使安生业。自是牛马放牧，邑门不闭。（《后汉书·光武帝纪下》）

自此以后东汉政权完全稳定。光武对于这些武装宗族采取了怀柔与分化并用的策略，直到完全摧毁了他们的力量才肯罢手。在这里，我们看到东汉政权建立最后所遭遇到的困难，仍在于士族大姓的拥兵自立，又据常璩《华阳国志》卷五：

> 建武十八年，刺史郡守抚恤失和。蜀郡史歆怨吴汉之残掠蜀也，拥郡自保。世祖以天下始平，民未忘兵，而歆唱之，事宜必克。复遣汉平蜀，多行诛戮。世祖诮让于汉，汉陈谢。

按吴汉这次之所以不能仿其降五姓之例，而光武也认为"事宜必克"者，实因天下初定，大姓拥兵自保之风不容再长，故不能不以武力镇压之。观《华阳国志》同卷载吴汉平公孙述后，立即"搜求隐逸，旌表忠义"。及汉诛戮过多，光武亦深责之，其交结蜀郡士族大姓之意，甚为显然也！

（十一）更始与赤眉败亡之社会背景的分析

到现在为止，本文仅讨论了两汉之际的群雄——尤其是光武集团，如何赖士族大姓的支持而建立基业的历史。但是另一方面，当时也有非士族大姓的集团，虽曾在军事上赢得一时的胜利，而终不免于覆亡者。其原因究竟何在呢？如果我们要彻底澄清此一时期政治变迁的社会背景，则不能不对此问题有一比较圆满的解答。这样，我们便须一察更始与赤眉两大集团的社会本质。

这两个集团起事很早，势力也一度极为浩大，而且均曾先后据长安，企图建立起全国性的统一政权，但结果都未能逃避失败的命运。这

里我们无法涉及它们兴亡的全部经过与原因，而只能就其与本文题旨直接相关的地方略加分析而已。从它们社会根源与得势后的一般作风来看，我们至少可以找出下列三个最相同之点：1.饥民的乌合之众，故领袖人物多出身低微[22]；2.流动性极大，且到处抢掠[23]；3.缺乏良好的组织，故无力统治国家。兹分别论列于后。关于第一点：

甲、更始：此集团系以新市、平林之兵为主体。《后汉书》云："王莽末，南方饥馑，人庶群入野泽，掘凫茈食之，更相侵夺。新市人王匡、王凤为平理争讼，遂推为渠帅，众数百人。"（《刘玄传》）其为饥民毫无可疑。邓禹尝谓光武曰："更始……诸将皆庸人屈起，志在财币，争用威力，朝夕自快而已！非有忠良明志，深虑远图，欲尊主安民者也！"（同书本传）虽然此集团中亦有士族大姓势力，如光武兄弟所领导的一支，然远不敌原有集团的力量，故其间常有冲突与斗争。《后汉纪》卷一曰："诸将请立君，南阳英雄（按范书《刘縯传》作"豪杰"）及王常皆投归伯升。然汉兵以新市、平林为本，其将帅起草野，苟乐放纵，无为国之略。皆惮伯升而狎圣公。"此所谓"英雄"、"豪杰"皆为士族大姓之流，故后"豪杰失望多不服"（縯传）。我们于此实可窥见两派斗争之消息。更始本人出身宗室，其立场原与光武兄弟相去不远，然在诸将扶持下亦无可如何。伯升被诛，其咎亦不在更始，《刘縯传》载大会诸将事云："更始取伯升宝剑视之，绣衣御史申屠建随献玉玦。更始竟不能发。"种种事实都说明更始集团确在下层阶级分子控制之下，更始处于其中，较之刘盆子之在赤眉集团，相去不过一间耳！明乎此，则光武虽悲兄之死而终不甚怨恨更始者，其故亦可得而明矣！[24]

乙、赤眉：此集团中包括分子也极复杂，虽有大姓如吕母之属。但通体而论，则仍为饥民集团。《汉书》云："赤眉力子都、樊崇等以饥馑相聚，起于琅邪，转钞掠，众皆数万。"（《王莽传下》）《后汉书》则云："时青徐大饥，寇贼蜂起，群盗以崇勇猛皆附之。"（《刘盆子传》）后在长安时杨音骂诸将曰："诸卿皆老佣也！"即以其领袖樊崇而论，史称其"虽起勇力，为众所宗，然不知书数。"光武亦谓崇曰："卿所谓铁中铮铮，佣中佼佼者也。"（均见同上）故赤眉之为饥民集团及其领导者的出身微贱，早成定论，不烦详说。

关于第二点：

甲、更始：新市、平林兵初起时即流窜抢掠，如“攻拔竟陵，转击云社、安陆，多略妇女，还入绿林中”。其后因一度与士族大姓的势力相结合，欲成大事，稍为收敛，而积习终不能改。既至长安“诸将后至者，更始问虏得几何？左右侍官皆宫省久吏，各惊相视。”后赤眉将至，张卬与诸将议曰：“赤眉近在郑、华阴间，旦暮且至。今独有长安，见灭不久。不如勒兵掠城中以自富，转攻所在，东归南阳收宛王等兵事，若不集复入湖池中为盗耳！申屠建、廖湛等皆以为然。”（均见《后汉书·刘玄传》）其流窜与掠夺的本质终于完全暴露出来了。故耿弇谓光武曰：“今更始失败，君臣淫乱，诸将擅命于畿内，贵戚纵横于都中。天子之命不出城门，所在牧守辄自迁易，百姓莫知所从，士人莫敢自安。掳掠财物，劫掠妇女，怀金玉者至不生归。”（同书本传）这一番话同时也说明了更始为诸将所挟持的真相。冯衍亦尝谓鲍永曰：“然而诸将虏掠，逆伦绝理，杀人父子，妻人妇女，燔其室屋，略其财产。”（同书本传）冯异亦云：“今下江诸将，纵横恣意，所至虏掠财物，略人妇女。百姓已复失望，无所戴矣！”（《后汉纪》卷一）其他有关记载尚多，不必尽录。

乙、赤眉：赤眉初时流窜于东方，本皆“以困穷为寇，无攻城徇地之计。”及至长安建立政权，犹四处抢掠。故刘盆子说：“今设置县官而为贼如故，吏人贡献，辄见剽劫，流闻四方，莫不怨恨，不复信向。”虽一度徇盆子之求，“闭营自守，三辅翕然。……百姓争还长安，市里且满，得二十余日。”可是紧接着“赤眉贪财物，复出大掠。城中粮食尽，遂收载珍宝，因纵大火烧宫室，引兵西向。”所以后来光武也对樊崇等说：“诸卿大为无道，所过皆夷灭老弱，溺社稷，污井灶。”（均见同书《刘盆子传》）

关于第三点：

甲、更始：《后汉书·刘玄传》载：“其所授官爵者皆群小贾竖，或有膳夫庖人，多著绣面衣、锦袴、襜褕、诸于，骂詈道中。长安为之语曰：灶下养，中郎将，烂羊胃，都骑尉，烂羊头，关内侯。”惠栋《补注》卷五曰：“《东观记》曰：‘更始在长安，官爵多群小，里闾语曰：使儿居市决，作者不能得，佣之市空返。问何故，曰：今日骑都尉注会日也。由是四方不复信向京师。’”《三辅旧事》

曰:"'更始遣将军李松攻王莽,屠儿卖饼者皆从之。屠儿杜虞手杀莽。'故其时所授官爵,皆屠沽之辈也。"《后汉纪》卷二载博士李淑谏更始之言曰:"陛下本因下江平林之势,假以成业,斯亦临时之宜。事定之后,宜厘改制度,更延英俊,以匡王国。今者公卿尚书皆戎阵亭长凡庸之隶,而当辅佐之任。"[25]

乙、赤眉:此集团无文书旌旗号令之事,前已言之,足见其缺乏组织的状态。后来他们仍然"拥百万之众,西向帝城,而无称号,名为群贼"。还是接受了士人方阳(方望之弟)的劝告,才立刘盆子为帝。兹再引《后汉书·刘盆子传》中的一段文字以说明其本质:"入长安城,更始来降。盆子居长乐宫,诸将日会论功,争言讙呼,拔剑击柱,不能相一。三辅郡县营长遣使贡献,兵士辄剽夺之。又数虏暴吏民。百姓保壁,由是皆复固守。至腊日,崇等乃设乐大会。盆子坐正殿,中黄门持兵在后,公卿皆列坐殿上。酒未行,其中一人出刀笔书谒欲贺,其余不知书者起请之。各相屯聚,更相背向。大司农杨音拔剑骂曰:'诸卿皆老佣也!今日设君臣之礼,反更殽乱。儿戏尚不如此,皆可格杀!'更相辩斗。"

以上三方面的大体比较,确可使我们相信,更始与赤眉两集团在社会本质上是完全一致的,其起事与失败的原因也有根本相同之处。消极方面,他们的流窜与抢掠既损害了士族大姓的利益;积极方面,他们缺乏文化修养与组织才能,更无法满足新兴的士族大姓阶层之政治要求。以毫无社会基础的乌合之众而与全国最有势力的士族大姓阶层为敌,在当时的情形下,是绝对不可能成功的。我们今天尽管同情他们的社会处境,但同时也要认识到使他们走向覆亡之途的历史条件。而我们对于这两大集团的分析,更从反面指出了一项原则:即当时不能得到士族大姓阶层普遍支持的集团,虽有强大的武力,也很难存在的。

(十二) 略论士族化程度与政治成败的关联

但另一方面,我们也不能否认,这种饥民集团在推翻旧秩序上,是有其一定的作用的。王莽政权的崩溃以及东汉政权的建立,上述两大集团确曾尽了开路之功。然而他们的功能也仅止于此:可以除旧,不足以开新。原因何在呢?这就不是社会经济基础这一简单事实可以完全

解释得清楚的了。从本文的整个讨论来看，文化程度的深浅对于政治变迁的影响，无疑也极为重要。

更始与赤眉的败亡系于他们在文化方面的极端落后，恐犹甚于其社会经济基础的薄弱。再就其余十二个各霸一方的士族大姓集团而言，其规模之大小与存在之久暂，既不尽在于经济力量的强弱，亦非地理环境所可完全决定，最主要的，还在于文化程度的深浅。公孙述与隗嚣两集团局促于边郡，而居然规模甚宏，为一部分人心所归者，其故实即在此。荆邯尝说公孙述曰：

> 隗嚣遭遇运会，割有雍州，兵强士附，威加山东。遇更始政乱，复失天下。众庶引领，四方瓦解。嚣不及此时推危乘胜，以争天命，而退欲为西伯之事。尊师尊旬，宾友处士，偃武息戈，卑辞事汉。喟然自以文王复出也。今汉帝释关陇之尤，专精东伐，四分天下而有其三，使西州豪杰咸归心于山东。……臣之愚计以为宜及天下之望未绝，豪杰尚可招诱，急以此时发国内精兵，令田戎据江陵，临江南之会，倚巫山之固，筑垒坚守，使传檄吴楚，长沙以南必随风而靡。令延岑出汉中定三辅，天水陇西拱手自服[26]。如此海内震摇，冀有大利。（《后汉书·公孙述传》）

我们从荆邯的话中可以了解到隗嚣与公孙述两集团在当时社会上确比较具有更大的号召力。使此二集团早用荆邯之计，起而逐鹿中原，则天下之事，诚未可知。这两个集团之所以可能与光武集团一争雄长者，实即由于其文化程度较高，具备了统治国家的条件。而光武之所以一再对他们采用缓和牢笼的政策，也正是因为了解到这一点。由此观之，则东汉政权之建立与文化程度之高低——换言之，亦即士族化程度的深浅——亦至有关系，固非一味依恃一般大姓的武装宗族力量也！是知赵翼所谓“东汉功臣多近儒”，其更深一层之意义尤当于此求之。在这一关联上，我们须再对若干综合性的史料加以讨论，以更进一步地澄清东汉政权与士族大姓的一般关系，并为全文之结束焉！

（十三）从士大夫名称之演变看东汉政权的社会背景

更始三年（亦建武元年）春，光武还只是萧王，在一连串的军事胜利

后,诸将都一致议上尊号,请求光武自立为帝,一连三次都为光武严词拒绝。《后汉书·光武纪》(《后汉纪》卷三、《通鉴》卷四十略同)载:

> 诸将且出,耿纯进曰:天下士大夫捐亲戚、弃土壤,从大王于矢石之间者,其计固望其攀龙鳞、附凤翼,以成其所志耳!今功业即定,天人亦应,而大王留时逆众,不正号位,纯恐士大夫望绝计穷,则有去归之思,无为久自苦也。大众一散,难可复合,时不可留,众不可逆!纯言甚诚切。光武深感曰:"吾将思之!"

这一段事实极值得我们注意者有数点:1.光武不肯立即登帝位,决非虚伪做作,实因当时形势犹未稳定,而他本人又是一向深谋远虑,不敢轻举妄动的。2.诸将再劝请上尊号亦确极诚恳,因为诚如耿纯所说,这和他们本身的利害是密切相关的。3.光武不顾诸将之请而独感于耿纯之论,也并不仅是由于"纯言甚诚切",更重要的,乃是耿纯当众明白地指出了光武集团中人结合的真正因素与关键。因之,如果光武再不加考虑,则确不免会影响到"攀龙附凤"者的团结精神[27]。4.耿纯屡用"天下士大夫"这个名词,又谓"捐亲戚、弃土壤",是已说明在当时追随光武者之中,极多士族大姓。了解了这一点,旧籍中有许多骤看似无深意的老话,在此便都发生了新的意义:《后汉纪》卷一光武对王霸说:"梦想贤士共成功业,岂有二哉!"同书卷二(又见《后汉书·景丹传》)谓耿弇等曰:"方与士大夫共此功名耳!"同书卷四载桓谭于建武四年上疏有云:"陛下若能轻爵禄,与士大夫共之,而勿爱惜,则何招而不至,何说而不释,何向而不闻,何征而不克。"(又《后汉书·桓谭传》作"轻爵重赏,与士共之"。)《后汉书·王常传》亦云:"唯常与南阳士大夫同意欲立伯升。"同书《岑彭传》载彭说光武曰:"窃闻大王平河北,开王业,此诚皇天佑汉,士人之福也!"以"汉"与"士人"并举,更可见光武政权与士族大姓之休戚相关。而士族大姓对王权的"攀龙附凤",也是当时士大夫的一个普遍意识。《后汉书·寇恂传》:"恂与门下掾共说耿况曰:'……今闻大司马刘公伯升母弟尊贤下士,士多归之,可攀附也。'"

为使问题更为清楚之见,我们在此必须略有追溯"士大夫"一词在两汉时的意义的变迁。"士大夫"这个名词古已有之,盖从封建制度中的"大夫"与"士"两称号逐渐演变而成。《史记》、《汉书》中均常见"士大夫"之字样;唯《汉书》系东汉人手笔,班固著史时,其所用名词,可能已

渗入当时社会所流行的意义。故为谨慎计，我们先看《史记》中的“士大夫”。

《史记》中的士大夫，主要是指武人(军官)而言，所以屡见于武将列传。韩信背水破赵，诸将问其故。信曰：“此在兵法，顾诸君不察耳！……且信非得素拊循士大夫也。”(《淮阴侯列传》)同传广武君谓信曰：“百里之内，牛酒日至，以飨士大夫，醳兵。”李广自杀，“广军士大夫一军皆哭”。又太史公曰：“彼其忠实心，诚信于士大夫也！”(《李将军列传》)武帝使司马相如作檄告巴蜀民曰：“蛮夷自擅，不讨之日久矣！时侵犯边境，劳士大夫。”伍被谓淮南王曰：“大将军(卫青)遇士大夫有礼，于士卒有恩，众皆乐为之用。”(《淮南衡山列传》)武帝曰：“纵单于不可得，(王)恢所部击其辎重，犹颇可以得慰士大夫心。”(《韩长孺列传》)文帝元年诏亦有“高祖亲率士大夫始平天下。”(《孝文本纪》)这里“士大夫”一词都很明显地是指着武人而言。这一意义的“士大夫”亦保存于《汉书》之中：胡建既斩监军御史，上奏有云：“不立刚毅之心，勇猛之节，亡以帅先士大夫。”(《胡建传》)元帝劳冯奉世诏亦云：“故遣将军帅士大夫行天诛。”(《冯奉世传》)又司马迁《报任安书》曰：“愚以为李陵与士大夫绝甘分少，能得人之死力，虽古名将不过也！”(《司马迁传》)

《史记》中也有涵义较广的“士大夫”，然有时分作两词，非如后世之合而为一。袁盎谓申屠嘉曰：“且陛下从代来。每朝，郎官上书疏，未尝不止辇受其言。言不可用，置之，言可受，采之，未尝不称善。何也？则欲以致天下贤士、大夫。”(《袁盎列传》)“张汤及列九卿，收接天下名士、大夫。”(《酷吏列传》)又《游侠列传》郭解曰：“解奈何从他县夺人邑中贤大夫权乎？”[28]尤其清楚的是下面一段文字：《卫将军骠骑列传》太史公曰：“苏建语余曰：‘吾尝责大将军至尊重，而天下之贤大夫毋称焉！(《索隐》：谓不为贤士大夫所称誉。)愿将军观古名将所招选择贤者，勉之哉！’大将军谢曰：‘自魏其武安之厚宾客，天子常切齿。彼亲附士大夫，招贤绌不肖者，人主之柄也。人臣奉法遵职而已！何以招士？’”在这一段话里，我们一方面看到“士大夫”已有较广泛的社会涵义，而另一方面则可以断言，《史记》中之士与大夫在有些处确不可分开。这一类的“士大夫”，《汉书》中更是数见不鲜。汉高祖十一年诏曾数“贤士、大夫”字样，其文曰：

> 盖闻王者莫高于周文，伯者莫高于齐桓，皆待贤人而成名。今

> 天下贤者智能岂特古之人乎？患在人主不交故也。士奚由进？今吾以天之灵，贤士、大夫定有天下，以为一家，欲其长久世世奉宗庙亡绝也！贤人已与我共平之矣，而不与吾共安利之，可乎？贤士、大夫有肯从我游者，吾能尊显之。（《高祖纪下》）

我们试将此诏所流露的傲慢之气，与前引耿纯说光武之情味作一比较，便立即可以看出"士大夫"在两汉政权建立之初的社会地位的差异，及其在统治者心目中的轻重之别。尤其是"人主不交，士奚由进"以及"肯从我游者，吾能尊显之"等语，最足以显出那时的"士大夫"对统治者的片面依赖性。再就其十二年封功臣诏中所谓"与天下之豪士、贤大夫共定天下，共安辑之。其有功者，上致之王，次为列侯，下乃食邑。……吾于天下贤士、功臣可谓亡负矣！"之言推之，则其时"士大夫"主要是指着与高祖共同打天下的文武功臣而言的。而"士"与"大夫"两个名词之可以分开，并被个别的冠以"贤"、"豪"之类的形容词，也极为明显。另一方面，《汉书》中又已有了专门社会名词的"士大夫"。武帝元朔三年诏即有"与士大夫日新"之语，元封元年复云："与士大夫更始。"（均见《孝武纪》。又《史记》褚少孙《补孝武本纪》，亦有"自新嘉与士大夫更始"之言。按少孙为元、成间人，已在西汉下叶矣！）此后这一类的话遂屡见于两汉诏书之中，不烦详引。崔寔《政论》谓汉代："践祚改元际……每其令曰：'荡涤旧恶，将与士大夫更始。'"（《群书治要》卷四十五引）诚是也！不但诏书中常用"士大夫"一词，一般社会上似亦通用此称号。兹再举数例于下（按前文已引者从略）：宣帝时韦玄成"素有名声，士大夫多疑其欲让爵辟兄者。"（《韦贤传》）元帝时朱博"随从士大夫，不避风雨。"（《朱博传》）成帝时胡常"居士大夫之间，未尝不称述方进"（《翟方进传》）。

从上面这一番检讨中，我们知道，"士大夫"在汉初时主要系指武人，但愈往后便愈具有较广的社会涵义。虽然后来的史籍中亦多少保存了一些"士大夫"的早期用法。我们把这种观念的演变配合着实际的社会变迁来看，才能明白其所以有此演变之故。这更加深了我们对于西汉社会士族化过程的理解。由此可见，"士大夫"一词从汉初到士族兴起以后，在内容上确已起了很大的变化。谨慎一点说，至少在东汉政权建立之际，它已有我们现在所说的"士大夫阶层"之意义。因之，此所谓"士大夫"，自不仅限于追随光武起事的少数功臣，而可以在概念上将

士族、大姓、官僚、缙绅、豪右、强宗……等等不同的社会称号统一起来。尽管这些人的社会成分在大同之中仍存在着小异。而我们更可由此一涵义的“士大夫”名称之成立，了解到士族在当时社会上，尤其占有主导性质的事实。

如果我们对“士大夫”的分析是正确的，则不仅东汉政权赖之而建，即光武以下诸功臣的勋业亦依之而立：《后汉书·寇恂传》：“恂明经修行，名重朝廷。所得秩奉厚施朋友、故人、及从吏士。常曰：‘吾因士大夫以致此，其可独享之乎？’时人归其长者，以为有宰相器。”同书《马援传》：“‘今赖士大夫之力，被蒙大恩，猥先诸君，行佩金紫，且喜且惭。’吏士皆伏称万岁。”（又略见《后汉纪》卷七）又同书《来歙传》：“歙为人有信义，言行不违；及往来游说，皆可案覆。西州士大夫皆信从之，多为其言，故得免而东归。”（按时歙为光武使于隗嚣，嚣尝欲杀之。）又邓训“乐施下士，士大夫多归之。”（同书《邓禹传》）杜林“京师士大夫咸推其博洽”（同书本传）。“士大夫”在当时已是一广泛的社会称号，观此益信。

（十四）结　　语

本文的全面分析已经很清楚地告诉我们：东汉政权的建立实以士族大姓为其社会基础。光武集团之所以能在群雄并起的形势下获得最后的胜利，除了刘秀个人的身世[29]，及其所处的客观环境较为有利外，它和士族大姓之间取得了更大的协调，显然是最主要的原因之一。关于东汉政权与一般大姓之间的关系，近代学者已早有所论列[30]。本文虽亦颇有涉及一般大姓之处，然其主旨则在企图更进一步地指出士族势力对于两汉之际政治变迁的特殊影响。唯因当时的士族与大姓在广泛的社会经济立场上是相当一致的，故有时遂不能不合并讨论之。盖以旧史记载多语焉不详，除少数情形外，要想把士族与大姓截然分开，的确已很为困难。但这并不是说，它二者是没有分别的。就本文的整个讨论言，其间的分别固已甚为明显：它们在一般社会经济基础上的共同点掩盖不了它们在文化程度上的差异。而这差异则正是决定着光武集团崛起于群雄之间的重要关键。不可否认，士族在当时社会上确实特别起着主导的作用，那就是说：在这一阶段的历史进程中，不是士族跟着大姓走，而是大姓跟着士族走。这一论断，至少就作者目前的了解，是铁案难移。光武能尊重天下隐者如周党、严光之流，而公孙述不

能容巴蜀一地的不仕之士，仅此一端便可知光武的成功，自有其深厚的社会背景，决不是偶然的。范蔚宗在《卓茂传》论里曾给我们透露出一点消息：

> 建武之初，雄豪方扰，虓呼者连响，婴城者相望。斯固倥偬不暇给之日。卓茂断断小宰，无它庸能，时已七十余矣！而首加聘命，优辞重礼，其与周、燕之君表闾、立馆何异哉！于是蕴愤归道之宾越关阻、捐宗族，以挑金门者，众矣！

而汉末傅干在《王命论》中则明白地指出：

> 且世祖之兴有四：一曰帝皇之正统，二曰形象多异表，三曰体文而知武，四曰履而好士。……言语、政事、文学之士咸尽其材，致之宰相；权力毕尽于征伐，搢绅悉心于左右。此其所以成大业也！（《艺文类聚》十引，又见《全后汉文》八十一）

然而这并不等于说，东汉王朝完全是代表士族大姓利益的政权，历史的发展固非任何单一因素所能完全解释的。东汉中叶以后（和帝以下）的历史，便逐渐显示出此政权在本质上与士大夫阶层确有矛盾之处。由此种种矛盾而产生的士族势力与王室势力的全面冲突，充满了此后的东汉史，我们在此已不能涉及。我们在此应说的是：此一藉着士族大姓的辅助而建立起来的政权，最后还是因为与士大夫阶层之间失去了协调而归于灭亡！

注 释

[1] 《太平御览》卷五三四引《三辅黄图》云：元始四年起明堂辟雍为博士舍三十一区，为会市。又云：去城七里东为常满仓，仓之北为槐市，列槐树数百行，诸生朔望会且市。此更可见当时博士与诸生之多，足与正史相印证。

[2] 《汉书·地理志下》："汉兴，立都长安，徙齐诸田，楚昭、屈、景，及诸功臣家于长陵。后世，徙吏二千石，高訾富人及豪杰并兼之家于诸陵。盖亦以强干弱支，非独为奉山园也。"可见这种政策本来是限制宗族势力发展的。但成帝时陈汤上封事则曰："初陵京师之地最为肥美，可立一县。天下民不徙诸陵三十余岁矣！关东富人益众，多规良

田，役使贫民，可徙初陵以强京师，衰弱诸侯。又使中家以下得均贫富，汤愿与妻子家属徙初陵，为天下先。"这种强干弱枝政策之松弛，实透露出西汉政策逐渐与强宗大族取得协调的重要消息。这种协调无疑是通过"士族化"的过程而逐渐获致的。关于这一问题的一般性讨论可看守屋美都雄《汉代に於ける宗族结合の一考察》，《东亚论丛》五，页三一七——三三八。一九四一年。

[3] 荀悦以为"三十顷有不平矣！"是仍嫌其限制太宽。

[4] 丁、傅为外戚。董贤虽系佞臣，却出身士族之家，"父恭为御史，任贤为太子舍人。哀帝立，贤随太子官为郎"（《汉书·佞幸传》）。

[5] 当时起兵者可分两类：一是因饥荒而起的农民乌合之众，他们对王莽政权并无敌意，只是"饥寒群盗，犬羊相聚"（严尤语）。另一类是士族大姓的势力，他们大部分是为推翻王莽政权而起兵的，其政治目标甚为明显。后文另有分析。

[6] 吕思勉先生《秦汉史》云："刘昆传：王莽世教授弟子，恒五百余人。每春秋飨射，常备列典仪，以素木瓠叶为俎豆。桑弧蒿矢，以射菟首。每有行礼，县宰辄率吏属而观之。王莽以昆多聚徒众，私行大礼，有僭上心，乃系昆及家属于外黄狱。此则汉世豪杰大姓，往往私结党羽，谋为不轨，亦不可不防也。"（页二一三）所见甚是。吕先生已知汉世有士族大姓势力，其论王莽之败亦谓："盖莽所行者为革命之事，其利害与官吏根本不能相容，"又曰："故莽之败，究由所行之事与社会情势不合者居多。"然其用意但在为王莽个人辩护，竟未能结合其所运用的史料进一步说明当时社会背景的真象。这真是古人所谓"明察秋毫而不见舆薪"了！

[7] 《水经》"易水注"曰："世祖令耿况击故安西山贼吴耐、蠡符，雹上十余营皆破之。"（沈钦韩《后汉书疏证》卷二、惠栋《补注》卷七均曾引之。）虽知其姓名，亦因事不可详考，故从略。

[8] 本文对地区之划分，只取其大体情形，非有严密之界限；其主要根据在以大武装集团之活动地带为中心，换言之，即以人事系地理，而非以地理系人事也。旧史中地区之划分不甚清晰，甚至有相互混淆者，如《十七史商榷》"山东山西"条即谓后汉书中之山东山西有两种不同的意义：一以太行山为划分标准（《邓禹传》），一则以陕山为分水线（《邓兴传》）。唯此与本文之主旨关涉甚少，无详加考证的必要。

[9] 李慈铭《后汉书札记》卷二谓"城开"二字疑误倒，当作"开城"。按所疑甚是。

[10] 惠栋《补注》卷六引《姓源韵谱》曰："天水隗氏出于大隗氏。"又《通鉴》卷四十二云："徙隗氏于京师以东。"胡三省注曰："隗纯降而徙其属，以其西州强宗，恐其后复能为变也。"

[11] 顾亭林《日知录·两汉风俗》条谓东汉士风家法有过西京，并举邓禹、樊重为例。是亦以樊氏为士族也。

[12] 《后汉书·光武纪》亦云:"昌城人刘植、宋子人耿纯各率宗亲子弟,据其县邑,以奉光武。"此亦光武在北方获得士族大姓之支持而始能立足之证。

[13] 按此即著名的"坚壁清野"的战略。唯《御览》四四九引司马彪《续汉书》与此略同,而陈俊作王俊,五校作铜马。未知孰是。又《后汉纪》卷四:"三辅饥民,人相食。诸有部曲者皆坚壁清野。赤眉掠夺少所得。"又光武敕冯异曰:"三辅遭王莽、更始之乱,又遇赤眉、延岑之弊;兵家纵横,百姓涂炭。将军今奉辞讨诸不轨,兵家降者遣其渠帅皆诣京师,散其小民,令就农桑,坏其营壁,无使复聚……"(同上)当均为强宗大族的营壁也。

[14] 大人即豪强大姓之族,见同书《岑彭传》注。

[15] 《后汉书·赵孝良王传》注引《续汉书》曰:"从军至小长安。兵败,妻及二子皆被害。甄阜、梁丘赐移书于良曰:'老子不率宗族,单袴骑牛,哭且行,何足赖哉!'"可见士人须率宗族之观念,在当时已甚为流行矣!

[16] 李慈铭《后汉书札记》卷二谓光武夷宠宗族为少恩,盖亦不知当时的社会背景,故有是论。

[17] 《后汉书·马援传》载援《致杨广书》云:"季孟平生自言,所以拥兵众者,欲以保全父母之国而完坟墓也。"尤其明证。

[18] 沈钦韩《后汉书疏证》卷一谓田戎有妻兄辛臣在军中,"盖别娶也"。以为秦氏在前。按秦氏辛氏之前后今已不可考;纵使从沈说,秦丰以婚姻为交结之手段这一点,也依然可以成立。而田戎之"别娶",或亦效秦丰之故智耳!

[19] 阴氏亦为大族,观阴识所率宗亲子弟之多可知。故疑光武娶阴丽华亦兼有交结之意,不仅因阴氏之色也。

[20] 关于这一点,史料甚多,兹略举数事以概其余。邓奉"怒吴汉掠其乡里,遂返击破汉军,与诸贼合从。"(《岑彭传》)"蜀郡史歆怨吴汉之残蜀也,拥郡自保。"(《华阳国志》卷五)甚至赤眉亦有此观念:"崇又引其兵十余万复还围莒数月,或说崇曰:'莒,父母之国,奈何攻之?'乃解去。"(《刘盆子传》)袁山松书所记略同,唯多"莒中人出缣千匹以自赎"语,殆较近事实。(《御览》八一八)由于有乡土观念,遂自然重乡谊,"南阳士大夫"及彭宠之助光武,即以此也。其后光武得政权,南阳人遂多得势:《郭伋传》:"伋因言选补众职当简天下贤俊,不宜专用南阳人。"《通鉴》卷四十二曰:"是时在位多乡曲故旧,故伋言及之。"这也是光武建都洛阳的主要考虑之一。今不具论。

[21] 建武三年己酉诏曰:"群盗纵横,贼害元元。盆子窃尊号,乱惑天下。朕奋兵讨击,应时崩解,十余万众,束手降服。先帝玺绶,归之王府。斯皆祖宗之灵,士人之力。朕曷足以享斯哉!"(《后汉书·光武帝纪上》)可见光武早就了解到他的政权与士族大姓的密切关系。关于此点,后文中另有较详细的讨论。此处仅举此一例,以说明光武放

弃“强干弱枝”政策的根本原因所在。

[22] 此非谓饥民集团中无士族大姓分子，盖士族大姓在此集团中并不占主导地位，关于此点，后文中别有讨论。读者但须知此处仅就此集团的根本性质而言，足矣！

[23] 士族大姓集团中亦未始无掠夺之事，从本书第150页注①所引吴汉之例，已可知之。但一般地说，“士族化”程度愈深的集团，便愈少掠夺之事；而且领导者在基本政策上，是绝对禁止这种行为的。如光武敕冯异曰：“今之征伐，非必略地屠城，要在平定安集之耳！诸将非不健斗，然好虏掠。卿本能御吏士，念自修敕，无为郡县所苦。”(《后汉书·冯异传》)又如傅俊军掠夺百姓，郅恽极谏之，谓宜“亲率士卒，收伤葬死，哭所残暴，以明非将军本意也！”俊从之。见《郅恽传》。

[24] 《十七史商榷》卷三十以光武封更始为“以德报怨”，殊为非是。王氏盖亦未能明了当时更始集团中之情势耳。按《冯异传》：“三王反畔，更始败亡。”注云：“三王谓张卬为淮阳王、廖湛为穰王、胡殷为随王。更始欲杀卬等，遂勒兵掠东西市，入战于宫中，更始大败。”此为更始与其诸将斗争之最高潮，而更始之与伯升兄弟站在同一阶级立场，亦可得而明。

[25] 关于此点，《后汉书·刘玄传》谢承书(《初学记》十二、《御览》二二八引)均有相似之记载。而范书《光武纪》所载三辅吏士初见更始与光武时的情形，尤堪注意，其文曰：“时三辅吏士东迎更始，见诸将过，皆冠帻而服妇人衣诸于绣䊧，莫不笑之，或有畏而走者。及见司隶僚属(按光武时为司隶校尉)，皆欢喜不自胜。老吏或垂涕曰：不图今日复见汉官威仪！由是识者皆属心焉。”《东观汉记》所载亦略同，末句作“贤者蚁附。”此处虽不免有美化光武之嫌，但大体上仍能透露出士族大姓与下层饥民在政治上的根本不同，以及此兴彼衰的一部分原因。

[26] 按荆邯之所以建议田戎下南方而延岑定三辅者，显然以此二人以前为霸据该地区之大姓势力的领袖，依然有号召力故也！

[27] 范书“诸将且出，耿纯进曰”语，袁纪作“诸将出，耿纯进曰”，一字之差，而相去远矣！耿纯的话，显然是当着诸将面前说的，光武恐失人心，遂不能再推辞。《通鉴》此处从范书，是其有识见处，而范袁优劣亦于此而判。

[28] 《汉书·游侠传》亦曰：“解奈何从它县夺人邑贤大夫权乎？”而荀悦《汉纪》卷十则改作“解如何从他郡夺人邑中权乎？且须士大夫复居其间。”这一从“贤大夫”到“士大夫”的变迁，实至堪玩味，颇能显示出“士族化”前后两个历史阶段的不同。盖荀悦生当士族势力高涨之世，士大夫已扩大为包括一切士族、大姓、豪强等的社会称号，故不能不改易之。我们从这里更可了解：西汉中叶以前，士与大夫不仅可分，且意义尚有不同也！

[29] 参看《廿二史劄记》"王莽时起兵者皆称汉后"条。

[30] 杨联陞先生早在一九三六年即曾发表了《东汉的豪族》一长文(《清华学报》十一卷四期)。其中第一节便为"东汉豪族政权的树立"。他指出云台二十八将差不多全为豪族出身,并谓豪族起兵系以"宗族宾客为基本军队"。日本学者宇都宫清吉于其新著《汉代社会经济史研究》(一九五四年七月出版)一书之第十及十一两章中,亦曾论及光武政权与其时豪族的关系。读者均宜参阅。



六、汉晋之际士之新自觉与新思潮



六、汉晋之际士之新自觉与新思潮

引　言

近世以来,中外学者考论魏晋士族发展与清谈思想者亦已多矣。窃不自量,尚欲于此有所申述,聊以补诸家之所未及,此兹篇之所以作也。盖时贤之用心,或偏重于士族政治、经济势力之成长,或深入于清谈之政治背景之隐微,要多为分析之作,而鲜有综贯之论。斯篇主旨以士之自觉为一贯之线索而解释汉晋之思想变迁。窃谓依此解释,不仅儒学之变为老庄,其故可得而益明,即当时政治、经济、社会各方面之变动而最为近人所措意者,亦未尝不可连贯而参证之。故本文但求立己,不求破人;至于所涉诸端而或有为前修时彦所已发者,则但力求就知解所及而采择融会之,藉示崇敬之微意焉!

(一) 士之群体自觉

汉人通经致用、治学盖利禄之阶,故士人与日俱增,此世所习知者也。东汉之兴既已颇有赖于士族之扶翼,则光武之弘奖儒术殆亦事有必至,无足怪者。近人研究魏晋南北朝之世家豪族者往往溯其源至东汉之世,岂偶然哉!东汉士大夫在政治、经济及社会各方面之发展,近人言之已详[1],所当申论者,即士大夫之社会成长为构成其群体自觉之最重要之基础一点而已。惟自觉云者,区别人己之谓也,人己之对立愈显,则自觉之意识亦愈强。东汉中叶以前,士大夫之成长过程较为和平,故与其他社会阶层之殊异,至少就其主观自觉言,虽存在而尚不甚显著。中叶以后,士大夫集团与外戚宦官之势力日处于激烈争斗之中,士之群体自觉意识遂亦随之而日趋明确。故欲于士之群体自觉一点有较深切之了解,则不能不求之于东汉后期也。东汉之政治,自和帝永元

元年(八九年)以降,大抵为外戚宦官迭握朝政,且互相诛戮之局,然略加深察,又可分为二大不同之阶段,而以延熹二年(一五九年),即桓帝与五宦官诛梁冀之岁为其分水线焉。前乎此,外戚之势为强,后乎此,则阉宦之权转盛,而东汉之士大夫亦遂得在其迭与外戚宦官之冲突过程中逐渐发展群体之自觉。东汉外戚之祸极于梁冀之专权,士大夫之形成清流集团似亦肇端于此际,至其后于宦官争斗时之结党,则是更进一步之发展耳[2]。《后汉书》卷四十四《胡广传》云:

> 广……性温柔谨素,常逊言恭色,达练事体,明解朝章,虽无謇直之风,屡有补阙之益,故京师谚曰:万事不理问伯始,天下中庸有胡公,及共李固定策,大议不全。(章怀注曰:质帝崩,固为太尉,与广及司空赵戒议欲立清河王蒜。梁冀以蒜年长有德,恐为后患,盛议立蠡吾侯志,广戒等慑惮,不能与争。而固与杜乔坚守本议。)又与中常侍丁肃婚姻,以此讥毁于时。

按本传又谓广:"自在公台三十余年,历事六帝,礼任甚优。每逊位辞病及免退田里,未尝满岁辄复升进。凡一历司空,再作司徒,三登太尉,又为太傅,其所辟命皆天下名士。与故吏陈蕃,李咸并为三司,蕃等每朝会,辄称疾避广,时人荣之。"其位望之隆殆可想见。然以曲节于外戚宦官之故,遂不为时人所谅,然则即在梁冀之时,清流士大夫与外戚阉竖之间已有不可越逾之鸿沟,亦从可知矣!同书卷六十七《党锢传·李膺传》曰:"南阳樊陵求为门徒,膺谢不受,陵后以阿附宦官,致位太尉,为节志者所羞。"此亦士大夫与宦官泾渭分明之另一例证也。

同书卷六十上《马融传》云:

> 初融惩于邓氏,不敢复违忤势家,遂为梁冀草奏李固,又作大将军西第颂。以此颇为正直所羞。

又同书卷六十四《赵岐传》注引《三辅决录》曰:

> 岐娶马敦女宗姜为妻。敦兄子融尝至岐家,多从宾与从妹宴饮作乐,日夕乃出,过问赵处士所在。岐亦厉节不以妹聟之故,屈志于融也。与其友人书曰:马季长虽有名当世,而不持士节,三辅

高士未曾以衣裙撇其门也。

观此可知马季长虽为一代儒宗，亦因媚事外戚梁冀，士节有亏，致为清流士大夫所不齿。吾人于此殊不难推想当时士大夫与外戚宦官泾渭分流之一般状态也。又赵岐“不持士节”之语，其意指虽不易确定，然若取与袁宏《后汉纪》卷二十一“建和元年”条下(《后汉书》卷六十四，《吴祐传》略同)：

从事中郎马融主为冀作章表。融时在坐，(吴)祐谓融曰：李公之罪成于卿手，李公若诛，卿何面目示天下人?

之语相参证，则邠卿之言，诚不得不谓之信而有征矣。[3]

复次，马融之所以党附梁冀，虽可以自其“贵生”之思想为之解释(详见中篇)，但若不进而一究其家世，则尚不免未达一间。盖季长原为兼具名士与外戚二重身分之人，《后汉书》卷六十四《赵岐传》云：

岐少明经，有才艺，娶扶风马融兄女。融外戚豪家，岐常鄙之，不与融相见。

同书同卷《卢植传》亦曰：

融外戚豪家。

章怀注云：

融，明德皇后之从侄也。

而复生当士大夫与外戚斗争尖锐化之时代，故其立身处世遂不免暧昧动摇，朝秦暮楚，然则其初所以不应邓骘之召者，盖内心尚持士大夫之道德标准，而其后所以卒依附梁冀而无愧色者，则殆已一变而至外戚之立场耶？至于老庄云云，证之季长一生行事，虽不无可信，然其中亦必具有“从而为之辞”之成分，亦可以断言也[4]。信如是，则远在党锢之祸以前，士大夫与外戚(宦官)为二不同之社会集团之意识即已昭然明著，

仅就马融之具体例证观之，已不难知之矣。

抑更有可论者，士大夫与外戚亦常有合流之事，此可由第二次党锢之祸时，陈蕃、李膺与大将军窦武之联盟，及其后袁绍与何进之谋诛阉竖之事例中见之。初视之，则似士大夫与外戚隶属于二不同社会集团之说若不足信，但今就马融之例证推论之，乃知士大夫之所以能与外戚携手者，除可由二者具有共同之敌人——宦官——一点加以说明外，其更深一层之原因似尚可以从外戚有时亦兼具士大夫之身分一点求之，如窦武即其例也。《后汉书》卷六十九《窦武传》云：

> 武少以经行著称。常教授于大泽中，不交时事，名显关西。……在位多辟名士，清身疾恶，礼赂不通，妻子衣食裁充足而已。是时羌蛮寇难，岁俭民饥，武得两宫赏赐，悉散与太学诸生。

故其后武既与陈蕃等共定计策，翦除阉丑，"天下雄俊知其风旨，莫不延颈企踵，思奋其智力"（见本传）。盖游平原是士大夫中人，虽恃椒房之宠而致身显贵，犹能不忘故吾，与士大夫交接，宜其一旦欲有所图谋，遂深得天下清流之信仰与赞助也。下视四世三公之袁本初与"家本屠者"（见《后汉书》卷十下《何皇后纪》）之何遂高徒以一时利害相结合，其规模与精神固区以别之矣！

《后汉书》卷六十七《党锢传》序云：

> 逮桓灵之间，主荒政谬，国命委于阉寺。士子羞于为伍，故匹夫抗愤，处士横议，遂乃激扬名声，互相题拂，品窍公卿，裁量执政，婞直之风，于斯行矣。

从来论汉末党锢之祸者大抵皆本蔚宗此说，以为起于士大夫与宦官之相互激荡，此诚不易之论也。然结党一事关涉士大夫之群体自觉，诚如赵云崧所谓"其所由来已久，非一朝一夕之故"（见《廿二史劄记》卷五"党禁之起"条），似不能纯以一时偶然之刺激说之。一般而论，东汉之士大夫既具共同之社会经济背景，复受共同之文化熏陶，更抱共同之政治理想，则其平时之交游与一旦有事时之相互声援，亦属意料中事。大抵东汉中叶以来士大夫之交游结党已颇风行，流弊所及，则为俗士之利害结合，《后汉书》卷八十下，《文苑传·刘梁传》云：

原书缺页

是甘陵有南北部。党人之议，自此始矣。

据此则部党之形成正是其时交游风尚之必然归趋，亦即徐伟长所谓“自公卿大夫，州牧郡守，王事不恤，宾客为务，冠盖填门，儒服塞道”之应有之后果也。由是观之，党锢诸君子与一般俗士，虽贤与不肖有云泥之隔，然若就其结党一事而论，则实承同一风气而来，岂不居可见乎？朱穆以著《绝交论》闻于时，及为宦官所构陷，输作左校，太学书生刘陶等数千人诣阙上书，为之讼冤(见《后汉书》本传)。斯则抱共同政治理想之清流士大夫在群体自觉方面之具体表现，殊不可与俗士之结党营私等量齐观者也。《中论》序云：

> 灵帝之末年也，国典隳废，冠族子弟结党，权门交援求名，竞相尚爵号。君(按：徐干也。)疾俗迷昏，遂闭户自守，不与之群，以六籍娱心而已。

是知谴交之文盖疾俗之作，又或与支持曹孟德打击世家大族“阿党比周”之政策有关[5]，故所述或不免过甚其辞，吾人殊不能据此而遂谓东汉士大夫之交游结党悉出自利己之动机也。兹请略征引史料以说明当时党锢领袖以天下为己任之气概，然后再进而对足以显示士大夫群体自觉之若干事实试加分析，因此层牵涉汉晋之际士风与学风之转变，不可不加以注意也。袁宏《后汉纪》卷二十一“延熹二年”条(《世说新语》卷一《德行》篇同)曰：

> 李膺风格秀整，高自标持，欲以天下风教是非为己任。后进之士有升其堂者，皆以为登龙门。

《后汉书》卷六十六《陈蕃传》曰：

> 蕃年十五，尝闲处一室，而庭宇芜秽，父友同郡薛勤来候之，问蕃曰：孺子何不洒扫以待宾客？蕃曰：大丈夫处世当扫除天下，安事一室乎？勤知其有清世志，甚奇之。

《世说新语》卷一《德行》篇曰：

陈仲举言为士则，行当世范，登车揽辔，有澄清天下之志。

《后汉纪》卷二十二“延熹八年”条（《后汉书》卷六十七《党锢传·范滂传》略同）曰：

汝南人范滂……后为太尉黄琼所辟，登车揽辔，有澄清天下之志。

按李元礼、陈仲举与范孟博三人最为党人魁首，其言行俱足以倾动一世之豪杰。今仰其气象则皆国而忘家，公而忘私，吾国士大夫以天下为己任之传统在此诸人实已有极显著之表现。其所以然者，虽不能不推原于两汉士族在政治、经济、社会各方面之发展及因之而生之群体自觉，然若贯通全部文化史而言之，则其根本精神实上承先秦之士风[6]，下开宋明儒者之襟抱[7]，绝不能专自一阶级之利害解释之也。观夫《世说新语》状陈仲举之辞与袁、范二书之述范孟博者之一致，即可推知“澄清天下之志”本为当时士大夫领袖之所同。此亦所以吾国“同志”一辞盛行于此期之故欤？《后汉书》卷六十七《党锢传·贾彪传》曰：

延熹元年党事起，太尉陈蕃争之不能得，朝廷寒心，莫敢复言。彪谓同志曰：吾不西行，大祸不解。

同书卷六十八《郭泰传》曰：

（泰）卒于家，时年四十二。四方之士千余人皆来会葬，同志者乃共刻石立碑。

同书卷六十九《窦武传》曰：

武于是引同志尹勋为尚书令，刘瑜为侍中，冯述为屯骑校尉。又征天下名士废黜者前司隶李膺，宗正刘猛，太仆杜密，庐江太守朱寓等，列于朝廷。

同书卷五十七《刘陶传》曰：

陶为人居简,不修小节,所与交友,必也同志。好尚或殊,富贵不求合;情趣苟同,贫贱不易意。

《三国志·魏书》卷十《荀彧传》注引张璠《汉纪》曰:

(荀)淑博学,有高行,与李固、李膺同志友善。

由同志一词之普遍流行,士大夫之群体自觉乃益显然可见矣。

士大夫之群体自觉又可自当时士大夫对其领袖人物之仰慕与推崇及大规模集会之频繁见之。
《后汉书》卷六十八《郭泰传》曰:

郭泰字林宗……后归乡里,衣冠诸儒送至河上,车数千两,林宗唯与李膺同舟而济。众宾望之,以为神仙焉……尝于陈、梁间行,遇雨,巾一角垫。时人乃故折巾一角,以为林宗巾,其见慕皆如此。或问汝南范滂曰:郭林宗何如人?滂曰:隐不违亲,贞不绝俗,天子不得臣,诸侯不得友,吾不知其它。

同书卷六十七《党锢传·范滂传》曰:

滂后事释南归,始发京师,汝南、南阳士大夫迎之者数千两。

同书卷五十三《申屠蟠传》曰:

太尉黄琼辟不就。及琼卒,归葬江夏,四方名豪会帐下者六七千人,互相谈论,莫有及蟠者。

《三国志·魏书》卷一《武帝纪》裴注引皇甫谧《逸士传》略曰:

及袁绍与弟术丧母,归葬汝南,(王)儁与公(按:指曹操)会之,会者三万人。

按:上举数例[8]皆是显示其时士大夫群体自觉程度之高,至于士流之互

相标榜而有三君、八俊、八顾、八及、八厨诸名目，虽尤可说明士大夫群体自觉之意识，然其事固世所习闻，兹不复及。

朱子《答刘子澄书》第五通云：

> 近看温公论东汉名节处，觉得有未尽处，但知党锢诸贤趋死不避，为光武、明、章之烈，而不知建安以后，中州士大夫只知有曹氏，不知有汉室，却是党锢杀戮之祸有以驱之也。且以荀氏一门论之：则荀淑正言于梁氏用事之日，而其子爽已濡跡于董卓专命之朝，及其孙彧则遂为唐衡之壻[9]，曹操之臣，而不知以为非矣。盖刚大方直之气，折于凶虐之余，而渐图所以全身就事之计，故不觉其沦胥而至此耳！（《文集》卷三五）。

案朱子所论党锢前后士大夫精神意态之殊异，甚有见地。此以前士大夫领袖尚具以天下为己任之意识，故其所努力以赴者端在如何维系汉代一统之局于不坠；此以后，士大夫既知"大树将颠，非一绳所维"（见《后汉书》卷五十三《徐穉传》），其所关切者亦唯在身家之保全，而道术遂为天下裂矣！士大夫之社会发展为魏晋以下长期分裂之一因，近人已多言及之者[10]，兹但先取门生弟子私谥其师之事论之，然后再进而一究士大夫之内在分化，以其有助于吾人对士大夫群体自觉之了解也。夫东汉之门生故吏与其师长故主之关系极深，而末流至有君臣之名分，已为治史者之常识，毋须更有所考论[11]；即门生故吏等为其师长故主立墓碑之事亦为世所习知，而无举例说明之必要[12]。至于门生弟子私谥之行为，则似尚未能获致应有之注意，故略加征引，或者亦可资考史者之一助欤？《后汉书》卷六十二《陈寔传》云：

> 寔中平四年，年八十四，卒于家，何进遣使吊祭，海内赴者三万余人，制衰麻者以百数，共刊石立碑谥为文范先生。

同书卷四十三《朱穆传》则言之尤详：

> 初，穆父卒，穆与诸儒考依古义，谥曰贞宣先生。及穆卒，蔡邕复与门人共述其体行，谥为文忠先生。

洪适《隶释》九,《汉故司隶校尉忠惠父鲁君碑》略云:

于是门生……等三百廿人,追惟在昔,游、夏之徒,作谥宣尼。君事帝则忠,临民则惠,乃昭告神明,谥君曰:忠惠父。

同书同卷《玄儒先生娄寿碑》云:

国人乃相与论德处谥,刻石作铭。

案私谥为门生弟子推尊其师至极之表现,最足说明士之自觉,盖春秋战国之世为吾国士之第一次自觉,故各家弟子皆推尊其师,而儒家为尤甚,此观《孟子·公孙丑上》所引宰我、子贡、有若诸人称道孔子之语可知,其后宋代复是士大夫自觉之时代,而昌黎开其先河,亦首尊师道。此吾国士之自觉皆以尊师为其表征之验也。汉代通经以求仕,故师道本隆,然师弟子之关系愈后而愈密切,则社会、经济、政治各方面之发展实亦有以致之。此所以东汉中叶以后门生弟子之伦遂各推崇其师达于极点,而至于私谥,观夫《忠惠父鲁君碑》所载"在昔游、夏之徒,作谥宣尼"之语,则士大夫群体自觉之意态更可以想见矣!然私谥之事究属突出,故当时及后世之人均不免有所非议:

《后汉书》卷四十三《朱穆传》末李贤注云:

袁山松书曰,蔡邕议曰:鲁季父子,君子以为忠,而谥曰文子,又传曰:忠,文之实也。忠以为实,文以彰之,遂共谥穆。荀爽闻而非之,故张璠论曰:夫谥者上之所赠,非下之所造,故颜、闵至德,不闻有谥,朱、蔡各以衰世臧否不立,故私议之。[13]

同书卷六十二《荀淑传》附爽传曰:

时人多不行妻服,虽在亲忧,犹有吊问丧疾者。又私谥其君父及诸名士,爽皆引据大义,正之经典,虽不悉变,亦颇有改。

然据此亦可知私谥为东汉末期始有之现象,与士大夫自觉之其他表征在时间上适相符合,诚不能谓其无关宏旨而忽视之也。

从私谥之事可推知当时士大夫群体自觉之观念并不限于与其他社会集团相区别之士大夫集团一层,而已进而发展为内在之分化。盖门生弟子既各推尊其师,则群体自觉亦必存在于各家之间,可不待论矣!东汉部党始于甘陵南北部,史言二家宾客互相讥揣,又各树朋徒,遂渐成尤隙,此即党事之兴与门生弟子之各推尊其师有关之显证。至于南北部之名则又显示士大夫之地域分化,为当时士之内在分化之一重要层面,不可不略加讨论者也。

吾国疆域广袤,地域性之分化本属难免,仅就东汉言,士大夫早在建武之世似已有之,《后汉书·儒林传·戴凭传》曰:

> 戴凭字次仲,汝南平舆人也。……帝谓凭曰:侍中当匡辅国政,勿有隐情。凭对曰:陛下严。帝曰:朕何用严?凭曰:伏见前太尉西曹掾蒋遵,清亮忠孝,学通古今,陛下纳肤受之诉,遂致禁锢。世以为是严。帝怒曰:汝南子欲复党乎?

据此则汝南之士颇有结党之嫌疑,然史料阙略,姑置不论。下逮党锢之祸,士大夫之地域分化已甚为普遍。同书卷六十四《史弼传》曰:

> 弼迁尚书,出为平原相,时诏书下举钩党,郡国所奏相连及者多至数百。唯弼无所上,诏书前后切却州郡,髡笞掾史。从事坐传责曰:诏书疾恶党人,旨意恳恻,青州六郡,其五有党。近国甘陵亦考南北部,平原何理而得独无?弼曰:先王疆理天下,画界分境;水土异齐,风俗不同;它郡自有,平原自无,胡可相比?若承望上司,诬陷良善,淫刑滥罚,以逞非理,则平原之人,户可为党。相有死而已,所不能也。从事大怒,即收郡僚职送狱,遂举奏弼。会党禁中解,弼以俸赎罪得免,济活者千余人。

可知各地士大夫皆有部党,即平原亦并不能免,此所以史弼得济活千余人也。不过弼以同情党人之故,抗命不报耳!又据《三国志·魏书》卷一《武帝纪》所载建安十年九月令曰:

> 阿党比周,先圣所疾也,闻冀州俗,父子异部,更相毁誉。

则冀州士大夫之结党风气尤甚,以致可以分割家人父子。总之,东汉末叶以来,各地士大夫皆自成集团,此可与前文论交游结党之风互相参证者也。此种风气虽非地域分化一观念所能完全解释,然地域分化必为其中一要目则殊无可疑。而尤足以显示士大夫地域分化之观念者,则为孔融与陈群之汝颍人物论。严可均《全后汉文》卷八十三收孔融《汝颍优劣论》一篇,其文曰:

> 融以汝南士胜颍川士。陈长文难曰:颇有芜菁,唐突人参也。融答之曰:汝南戴子高亲止千乘万骑,与光武皇帝共揖于道中;颍川士虽抗节,未有颉颃天子者也。汝南许子伯与其友人共说世俗将坏,因夜起举声号哭,颍川士虽颇忧时,未有能哭世者也。汝南许掾教太守邓晨图开稻陂,灌数万顷,累世获其功,夜有火光之瑞;韩元长虽好地理,未有成功见效如许掾者也。汝南张元伯身死之后见梦范巨卿,颍川虽有奇异,未有神鬼能灵者也。汝南应世叔读书五行俱下,颍川士虽多总聪明,未有能离娄并照者也。汝南李洪为太尉掾,弟杀人当死,洪自劾诣阁,乞代弟命,便饮酖而死,弟用得全;颍川士虽尚节义,未有能杀身成仁如洪者也。汝南翟文仲为东郡太守,汝南袁公著为甲科郎中,上书欲治梁冀;颍川士虽慕忠谠,未有能投命直言者也。[14]

案此仅为孔文举论汝南士优于颍川士之文,恐亦已不全。至于陈长文反诘之辞,吾人但从《三国志·魏书》卷十《荀彧传》裴注所引寥寥数语辗转知其存在,因其文既简短而复不甚可解,姑置不论。推其主旨亦不过举例说明颍川士较汝南士为优胜而已!所可注意者,文举虽非汝南人,而长文则籍属颍川,故二人之争论正足以说明地域分化之观念已深入士大夫之心,此其一。文举以颉颃天子推尊汝南之士,尤为当时士气高涨之证,南北朝以下"士大夫故非天子所命"(《南史》卷三十六《江夷传》附敩传引齐武帝语)之时代,在精神意态上殆已滥觞于兹矣!此其二。又文中所称道士大夫之美德如忧时哭世、遗功社会、破家为国与夫投命直言诸端,则作者胸中犹存东汉士大夫以天下为己任之遗意,下视魏晋以下之士唯身家性命之保全是务,未曾有"经国远图"(《晋书》卷三十三《何曾传》语)者,殊不可同日而语也,此其三。然则文举此论虽简略,实为说明汉末士大夫地域分化及汉晋之际士大夫精神意态之转变之重要

文字，读史者诚不宜忽视之也。

除地域之分化外，士大夫复有上层与下层之分化。而所谓上层与下层之分化者，其初犹以德行为划分之标准，稍后则演为世族与寒门之对峙，而开南北朝华素悬隔之局，故尤不能不略加考释也。

《后汉书》卷四十三《朱穆传》李贤注引谢承书曰：

> 穆少有英才，学明五经，性矜严，疾恶，不交非类。

同书卷五十七《刘陶传》曰：

> 陶为人居简，不修小节，所与交友，必也同志。好尚或殊，富贵不求合；情趣苟同，贫贱不易意。（按此节前已征引，兹为说明不同之事实而重录之，便阅览也）

同书卷六十七《党锢传·李膺传》曰：

> 膺性简亢，无所交接，唯以同郡荀淑、陈寔为师友。

此数例证皆说明当时士大夫之贤者复各有其社交圈子，不妄通宾客。然此中又有可得深析而微辨者：刘子奇之交友惟好尚情趣是问，在东汉士大夫交游之类型中别具一格，固不待论；李元礼之以简重自居则已与分别华素之风气甚有渊源，此当于后文再释；至于朱公叔之不交非类则显是以德行为交友之标准，此层尚可证之于其他材料。同书卷六十七《党锢传·岑晊传》曰：

> 岑晊字公孝，南阳棘阳人也。父豫为南郡太守，以贪叨诛死。晊年少未知名，往候同郡宗慈。慈方以有道见征，宾客满门，以晊非良家子，不肯见。

按岑公孝初以其父因贪残见诛之故，遂不获宗慈之接待，是道德标准重于阶级观念之证。若不论善恶，仅就阶级观念言，公孝既为二千石之子，自应属于上层士大夫也。同书卷六十八《郭泰传》附《贾淑传》曰：

贾淑字子厚，林宗乡人也，虽世有冠冕而性险害，邑里患之。林宗遭母忧，淑来修吊。既而巨鹿孙威直亦至，威直以林宗贤而受恶人吊，心怪之，不进而去。林宗追而谢之。

《后汉纪》卷二十三“建宁二年”条下引威直告林宗之语曰：

君天下名士，门无杂宾，而受恶人之唁，诚失其所望，是以去耳！

按贾子厚世代冠冕，然以行止有亏，卒见摈于孙威直，此尤是当时士大夫交往之际，道德意识重于阶级意识之明证。而观夫“君天下名士，门无杂宾”之语，则士大夫之有上层与下层之别，亦即一种特殊之群体自觉，亦断可知矣！

《后汉书·朱穆传》李贤注引谢承书曰：

（穆）年二十为郡督邮，迎新太守，见穆曰：君年少为督邮，因族势，为有令德？

是则二世纪上叶之人，犹有视世族与德行为二事者，然德行与世族亦非可以截然而分者，盖子弟德行之纯笃与否与其家世背景至有关系，顾亭林谓东汉之士风家法有过于前代（《日知录》卷十三“两汉风俗”条），良有以也。故至汉末，家世与德行至少在一般世俗观念上已有合而为一之趋势。《后汉书》卷五十四《杨震传》附彪传载孔融之言曰：

杨公四世清德，海内所瞻……

传末复曰：

自震至彪，四世太尉，德业相继，与袁氏俱为东京名族云。

王符《潜夫论》卷一《论荣》篇曰：

今观俗士之论也，以族举德，以位命贤。

此皆德行与家世相维系之明证也。[15]

《南齐书》卷二十三《褚渊王俭传》史臣论曰：

> 自金、张世族，袁、杨鼎贵，委质服义，皆由汉氏，膏腴见重，事起于斯。

按萧子显以南北朝高门华姓之见重，起于两汉，其说甚是。唯西京事远，可勿置论。若就士大夫对世族与寒门之自觉言之，则至迟在东汉季年，亦即二世纪中叶以后，确已逐渐形成。《后汉书》卷八十《文苑传·高彪传》曰：

> 高彪字义方，吴郡无锡人也。家本单寒，至彪为诸生，游太学。有雅才，而讷于言。尝从马融欲访大义。融疾，不获见。乃覆刺遗融书曰：承服风问，从来有年，故不待介者，而谒大君子之门，冀一见龙光，以叙腹心之愿。不图遭疾，幽闭莫启……公今养痾傲士，故其宜也。融省书惭，追谢还之。彪逝而不顾。

按季长不见义方之故，虽不可得而确言，窃疑其与华素之别不能毫无关系，盖季长若果因疾辞客，则义方不致责其傲士，而季长尤不必内疚于心也。考托疾不通宾客本为当时士大夫自抬身价之举，如《后汉书》卷六十八《符融传》曰：

> 时汉中晋文经、梁国黄子艾，并恃其才智，炫曜上京，卧托养疾，无所通接。洛中士大夫好事者承其声名，坐门问疾，犹不得见。

又惠栋《后汉书补注》卷十六引《李膺家传》曰："膺恒以疾不送迎宾客，二十日乃一见也。"可资参证。至于傲士之说，证之于《潜夫论》卷八《交际》篇：

> 所谓恭者，内不敢傲于室家，外不敢慢于士大夫。见贱如贵，视少如长，其礼先入，其言后出，恩意无不答，礼敬无不报……

之论，及《后汉书》《文苑传·赵壹传》所载：

> (壹)及西还,道经弘农,过候太守皇甫规,门者不即通,壹遂遁去。门吏惧以白之,规闻壹名,大惊。乃追书谢曰……今旦外白有一尉,两计吏,不道屈尊门下,更启乃知已去。如印绶可投,夜岂待旦。惟君明叡,平其夙心,宁当慢傲加于所天?

之故事,可见亦为一时风气,而与贵贱上下之别有关。然则季长之轻慢,得毋以义方"家本单寒"而然耶?[16]

《后汉书》卷七十《孔融传》(《三国志·魏书》卷十二《崔琰传》裴注引《续汉书》略同)曰:

> 孔融……年十岁,随父诣京师。时河南尹李膺以简重自居,不妄接士,宾客敕外,自非当世名人,及与通家,皆不得白。融欲观其人,故造膺门,语门者曰:我是李君通家子弟。门者言之。膺请融问曰:高明祖父尝与仆有恩旧乎?融曰:然。先君孔子与君先人李老君同德比义而相师友,则融与君累世通家。

按《后汉书》卷九《献帝纪》:融被杀在建安十三年(二〇八年)[17],又据《后汉书》本传融卒年五十六岁,则文举见元礼在延熹五年(一六二年)。此或是关于上层士大夫以门第家世自矜而形成特殊社交圈子之最早而明确之记载也。《后汉书》卷七十四上《袁绍传》李贤注引《英雄记》曰:

> 绍不妄通宾客,非海内知名,不得相见。

按南北朝世族与寒门不相礼接之风实早由东汉启之。《陈书》卷三十四《文学传·蔡凝传》曰:

> 凝年位未高,而才地为时所重,常端坐西斋,自非素贵名流,罕所交接。趣时者多讥焉!

《北齐书》卷二十三《崔㥄传》附瞻传曰:

> 瞻性简傲,以才地而矜;所与周旋,皆一时名望。

可以互证也[18]。又前尝引《后汉纪》及《世说新语》所载：李元礼高自标持，后进之士，有升其堂者，皆以为登龙门之事，今考《南史》卷二十六《袁湛传》附昂传曰：

昂雅有人鉴，游处不杂，入其门者，号登龙门。

参合各方面材料观之，李元礼实为树立魏晋以下士大夫风范至有关系之人物。《世说新语》为记载魏晋士大夫生活方式之专书，而此一新生活方式实肇端于党锢之祸之前后，亦即士大夫自觉逐渐具体化、明朗化之时代。其关涉士之个体自觉者，当别于下节论之。然则《世语》所收士大夫之言行始于陈仲举、李元礼诸人者，殆以其为源流之所自出，故其书时代之上限在吾国中古社会史与思想史上之意义或尤大于其下限也[19]。至于三国以下华素之别益著，则人多知之，不烦更词费矣！兹但略取东汉人之世族与寒门之观念论之，附于本篇之末，以为了解士大夫群体自觉之一助。东汉之重世族，盖与选举制度有密切之关联。就习见之关于重世族之记载言，几全为针对选举不实之弊而发，如《后汉书》卷三《章帝纪》建初元年（七六年）诏略云：

每寻前世举人贡士，或起甽亩，不系阀阅。

李贤注略曰：

言前代举人务取贤才，不拘门地。

是此处阀阅二字已可作门地解，此或最早言及选举重世族之弊之文也。同书卷二十六《韦彪传》引彪上议之言曰：

士宜以才行为先，不可纯以阀阅。然其要归在于选二千石，二千石贤则贡举皆得其人。

《全后汉文》卷八十九收有仲长统论士之文，略曰：

天下士有三俗：选士而论族姓阀阅，一俗……

《潜夫论》卷八《交际》篇曰：

> 虚谈则知以德义为贤，贡荐则必阀阅为前。

同书卷一《论荣》篇曰：

> 今观俗士之论也，以族举德，以位命贤，兹可谓得论之一体矣，而未获至论之淑真也。

又曰：

> 人之善恶，不必世族；性之贤鄙，不必世俗。

据上引诸条可知东汉选举之重世族，其理论上之根据，盖以门地与才德之间颇相符应，故王节信虽于俗士之论颇著微词，而犹许其为“得论之一体”。然夷考其实则又殊不然，此诸家议论之所以发也。魏晋南北朝之士常以才地自矜，而一般社会风气亦好以此衡论人物。今考此种观念亦已早萌芽于东汉之世。《后汉书》卷六十七《党锢传·尹勋传》云：

> 尹勋字伯元，河南巩人也。家世衣冠，伯父睦为司徒，兄颂为太尉，宗族多居贵位者。而勋独持清操，不以地势尚人。

是其证也。

与世族或阀阅相对待者则有单门、寒门、细族等观念。王充《论衡》卷三十《自纪》篇曰：

> 充细族孤门。或啁之曰：宗祖无淑懿之基，文墨无篇籍之遗，虽著鸿丽之论，无所禀阶，终不为高。

按王仲任负绝世之才华，所著《论衡》一书为汉晋之际思想变迁导其先路，然以非世族高门，“无所禀阶”之故，遂惧不免于变异妖怪之讥，此可见早在公元一世纪之末，世族与寒门之别已入人心。而东汉人以才德

与门第地相符应之说,亦可于此得一反证矣!至明白以世族与寒门对举,最早或见于赵壹之《刺世疾邪赋》,《后汉书》卷八十下《文苑传》本传载其文略曰:

故法禁屈挠于势族,恩泽不逮于单门。

惠栋《后汉书补注》卷十八"单门"条注曰:

单门犹孤门。《论衡》曰:充细族孤门,是也。

则世族与寒门之社会地位在二世纪下叶已相去甚远。而势族与单门在观念上之对照乃士大夫有上层下层之别之反映,从又可知矣!《三辅决录》注引《张芝与李幼才书》云:

弭仲叔高德美名,命世之才,非弭氏小族所当有,新丰瘠土所当出也。(《全后汉文》卷六十四引)

按张芝为奂之长子,文为儒宗,有草圣之称,奂亦党锢中人,卒于光和四年(一八一年),年七十八,则芝当是二世纪下叶之人(参看《后汉书》卷六十五《张奂传》及注引王愔《文字志》)。今就此简略之语观之,不仅才德与世族相符应之观念显然可见,即当时士大夫之地域分化与上层下层之分化亦跃然纸上,故特附录于此,并以为本篇之结束焉!

(二) 士之个体自觉

论汉晋之际士大夫与其思想之变迁者,固不可不注意士之群体自觉,而其尤重要者则为个体之自觉,以其与新思潮之兴起最直接相关故也。然群体自觉之背景不明,则个体自觉之源流不畅,兹考释群体自觉既竟,乃及于个体自觉焉!

赵翼《廿二史劄记》卷五"东汉尚名节"条评其流弊云:

盖其时轻生尚气已成习俗,故志节之士好为苟难,务欲绝出流辈,以成卓特之行,而不自知其非也。

按东汉士风竞以名行相高，故独行之士辈出，各绝智尽虑以显一己之超卓，范蔚宗为之立传，至有无从统贯之苦，《后汉书·独行传》序曰：

> 而情迹殊杂，难为条品；片辞特趣，不足区别。措之则事或有遗，载之则贯序无统。以其名体虽殊，而操行俱绝，故总为独行篇焉。

士尚名节之风本汉代选举制度有以促成之，而独行亦其时选士之一科，但流变所及，则为士大夫之充分发挥其个性。虽虚伪矫情，或时所不免，而个体自觉，亦大著于兹。所谓个体自觉者，即自觉为具有独立精神之个体，而不与其他个体相同，并处处表现其一己独特之所在，以期为人所认识之义也[20]。执此义以求之，则东汉之末，此类人物极众，兹但举一例以概其余。《后汉书》卷八十下《文苑传·赵壹传》曰：

> 赵壹字元叔，汉阳西县人也。体貌魁梧，身长九尺，美须豪眉，望之甚伟。而恃才倨傲，为乡党所摈，乃作解摈……光和元年，举郡上计到京师。是时司徒袁逢受计，计吏数百人皆拜伏庭中，莫敢仰视，壹独长揖而已。逢望而异之，令左右往让之，曰：下郡计吏而揖三公，何也？对曰：昔郦食其长揖汉王，今揖三公，何遽怪哉？逢则敛衽下堂，执其手，延置上坐，因问西方事，大悦，顾谓坐中曰：此人汉阳赵元叔也，朝臣莫有过之者。吾请为诸君分坐。坐者皆属观。既出，往造河南尹羊陟，不得见。壹以公卿中非陟无足以托名者，乃日往到门。陟自强许通，尚卧未起，壹径入上堂，遂前临之，曰：窃伏西州，承高风旧矣，乃今方遇而忽然，奈何命也！因举声哭。门下惊，皆奔入满侧。陟知其非常人，乃起，延与语，大奇之，谓曰：子出矣。陟明旦大从车骑奉谒造壹。时诸计吏多盛饰车马帷幕，而壹独柴车草屏，露宿其傍，延陟前坐于车下，左右莫不叹愕。陟遂与言谈，至熏夕，极欢而去，执其手曰：良璞不剖，必有泣血以相明者矣！陟乃与袁逢共称荐之，名动京师，士大夫想望其风采。

今按：赵元叔无往而不标奇立异，以示与人不同，正是其时士大夫发挥其个体自觉至于极端之列。然元叔卒以此倾动公卿，为之延誉，则士大

夫间之一般风气可想而知矣！盖士大夫所重者为奇人异行[21]，而一般社会所需者则是常情庸德，此所以元叔虽名重士林而不能不见摈于乡党也。

复次，自元叔求见羊陟以托名之事更可推见其时士大夫求名心之切。东汉士大夫好名之风为选举制度所直接促成，此层上已言及，且人多知之。《廿二史劄记》卷五"东汉尚名节"条略云：

> 驯至东汉，其风益盛，盖当时荐举征辟，必采名誉，故凡可以得名者必全力赴之。

是也。然求名之风之源起虽与选举制度关系密切，但其风既兴之后，名之本身已是一独立自足之价值，而不必定为求仕之手段矣。《后汉书·党锢传·范滂传》载其母之言曰：

> 汝今得与李、杜齐名，死亦何恨？既有令名，复求寿考，可兼得乎？

此最可见名为独立之价值及其入人心之深，故能"子伏其死，而母欢其义"（范蔚宗论）。孟博乃以天下为己任之士，其死节别有一种真精神存乎其间，未可以个人或阶级之利害说之，固不待论。此一精神似亦为其母所喻，盖孟博既已垂不朽之名，则死而不死。是名之本身即是人生之一至高之目的，虽舍生以求之亦可以无憾也。

复有虽拥高名而不肯入仕者，如郭林宗、徐孺子、申屠蟠以及隐逸之流，则尤足说明名具独立之价值。葛洪《抱朴子》外篇卷四六《正郭》篇引诸葛元逊之言曰：

> 林宗隐不修遁，出不益时，实欲扬名养誉而已。街谈巷议以为辩，讪上谤政以为高，时俗贵之，歙然犹郭解、原涉见趋于曩时也。后进慕声者未能考之于圣王之典，论之于先贤之行，徒惑华名，咸竞准的。学之者如不及，谈之者则盈耳。

据此则林宗之所为但以"扬名养誉"为目的，亦即唯名是求是也。按《后汉书》卷五十三《徐稺传》载稺之言曰：

为我谢郭林宗，大树将颠，非一绳所维，何为栖栖，不遑宁处？

则林宗断非但求“扬名养誉”之人，元逊之言盖不足尽信也。然举世之士多慕名，其中恐亦不乏唯名是求之徒，则元逊之言非尽不可信，抑又可知也。同书卷三十五《郑玄传》载玄《戒子书》略云：

显誉成于僚友，德行立于己志。若致声称，亦有荣于所生。可不深念邪！可不深念邪！

曹子建托名之不朽有云：

太上立德，其次立功。盖功德者所以垂名也，名者不灭，士之所利。（《三国志·魏书》卷十九《陈思王植传》注引《魏略》）

按士大夫重生前与身后之名，正是个体自觉高度发展之结果。盖人必珍视其一己之精神存在而求其扩大与延绵，然后始知名之重要。若夫在重集体之社会中，个体自觉为大群体之意识所压缩，所谓“一切荣誉归于上帝”者，则个人之荣辱固无足措意也。十四世纪之意大利亦以个体自觉著称。其时最负盛名之文士彼特拉克（Petrach）者，早岁慕俗世之荣名，晚年意境不同，著《致后世人书》，道其渴望名垂不朽之至意。近人论西方个人意识之源起者多引彼氏为先例，此亦重视名之价值为个体自觉外在表现之一端，而足资参证者也。

然求名者既多，名实不符之事自所难免。但丁（Dante）处中古与近代之交，一方面虽亦渴慕声名，一方面则已慨叹名士多使人失望。汉魏之名士，其情形亦复不殊，《后汉书》卷八十二上《方术传》范蔚宗论曰：

汉世之所谓名士者，其风流可知矣！虽弛张趣舍，时有未纯，于刻情修容，依倚道艺，以就其声价，非所能通物方，弛时务也；及征樊英、杨厚，朝廷待若神明，至竟无它异。英名最高，毁最甚。李固、朱穆等以为处士纯盗虚名，无益于用，故其所以然也。然而后进希之以成名，世主礼之以得众，原其无用，亦所以为用，则其有用或归于无用矣！

按所谓处士纯盗虚名者，据同书卷六十一《黄琼传》曰：

> 先是征聘处士，多不称望。李固素慕于琼，乃以书逆遗之曰：……近鲁阳樊君(英)被征初至，朝廷设坛席犹待神明。虽无大异，而言行所守亦无缺。而毁谤布流，应时折减者，岂非观听望深，声名太盛乎？自顷征聘之士胡元安、薛孟尝、朱仲昭、顾季鸿等，其功业皆无所采。是故俗论皆言处士纯盗虚声。

则是当时之公论，非一二人之私见也。《三国志·魏书》卷二十二《卢毓传》(《后汉书》卷六十四《卢植传》注引《魏志》略同)曰：

> 时举中书郎。诏曰：得其人与否在卢生耳！选举莫取有名，名如画地作饼，不可啖也。毓对曰：名不足以致异人，而可以得常士。常士畏教慕善，然后有名，非所当疾也。

据上引史料，一方面可知汉魏名士多有不符实者[22]，然另一方面亦可知依当时一般之观念"名"与"异"为不可分：有高名之士必当有异行。樊英言行甚谨饬，卒以"无奇谟深策"(见《后汉书》卷八十二上本传)之异，谈者以为失望，遂致毁谤布流。此尤见时人之重视"名"即所以重视"异"也。在此种风气下，士之欲求名者，势必争奇斗妍，各求以特立独行超迈他人[23]，故其影响所及遂使个人意识益为滋长。此则求名之风有助于个体自觉之发展，而可以推知者也。然人与人相去本不远，在同一社会文化环境中，虽竞求相异，而终亦不能甚相异。时人之失望与夫卢毓所谓"名不足以致异人"者，职以此故。吾人殊不能因"名"与"异"不尽相合之故，遂疑及求名之风无关乎士之个体自觉也。

个体自觉又可征之于其时之人物评论(按上篇论及私谥一节可与人物评论相参证，盖死后之谥亦可视为生前题目之一种延长也。此点承杨师莲生指示)。人物评论为汉末清议之要旨，亦魏晋玄理清谈一部分之所从出[24]。其关乎玄学思想之渊源者，将别于下节论之，兹但考释其与个体自觉之关系。东汉之人物评论起源甚早，初年即已有之，但其风之转盛则在中叶以后[25]，盖亦乡举里选之制之产物，《日知录》卷十三《清议》条论两汉清议曰：

> 乡举里选必先考其生平，一玷清议，终身不齿。君子有怀刑之惧，小人存耻格之风。教成于下而上不严，论定于乡而民不犯。

而与士大夫求名之风不可分者也。求名者日众，清议日隆，人物评论遂发展为专门之学，即所谓“人伦鉴识”是已；专门之学既立，人物评论之专家亦随之产生，郭林宗与许子将特其最著者耳！故《后汉书》卷六十八《许劭传》曰：

> 天下言拔士者咸称许、郭。

人物评论与个体自觉本是互为因果之二事。盖个体之发展必已臻相当成熟之境，人物评论始能愈析愈精而成为专门之学，此其所以盛于东汉中叶以后之故也。但另一方面，“人伦鉴识”之发展亦极有助于个人意识之成长，此层可略申论之。

汉代察人之术大体为由外形以推论内心，自表征以推断本质。《论衡》卷二《骨相》篇曰：

> 人命禀于天则有表候于体。察表候以知命，犹察斗斛以知容矣！

《无形》篇又云：

> 人禀气于天，气成而形立，则命相须，以至终死。形不可变化，年亦不可增加。

此种自然命定之理论及观察人物情性志气之道，自东汉至曹魏均奉为圭臬。刘劭《人物志》卷上《九徵》篇曰：

> 盖人物之本出乎情性，情性之理甚微，而元非圣人之察其孰能究之哉？凡有血气者莫不含元一以为质，禀阴阳以立性，体五行而著形。苟有形质，犹可即而求之。

按就“人伦鉴识”之术言之，《人物志》一书较王氏《论衡》所论者自远为

精密细致，虽目的不尽同，然其根本方法仍是一脉相传，观上引之文可知[26]。所可注意者，自王充以至刘劭之人伦识鉴，在重点方面略有改变，而可以说明时世与思想推移之迹象。兹略加阐释，聊备一说，固不敢视为定论也。《论衡》卷三《本性》篇略曰：

> 人性有善有恶，犹人才有高有下也。高不可下，下不可高，谓性无善恶，是谓人才无高下也。禀性受命，同一实也。命有贵贱，性有善恶。谓性无善恶，是谓人命无贵贱也。

据此则评论人之标准有三：曰才、性与命是已。而仲任所重者似尤在于命，同书卷一《命禄》篇曰：

> 凡人遇偶及遭累害，皆由命也……是故才高、行厚，未必保其必富贵；智寡、德薄，未可信其必贫贱。或时才高、行厚、命恶，废而不进；知寡、德薄、命善，兴而超逾。故夫临事知愚，操行清浊，性与才也；仕宦贵贱，治产贫富，命与时也。

及至郭林宗、许子将时，人物评论之重点已在于才性，而命则罕有言及者矣！《后汉书》卷六十八《郭泰传》曰：

> 其奖拔士人，皆如所鉴。后之好事，或附益增张，故多华辞不经，又类卜相之书。

盖卜相之书专言命之贵贱与林宗之鉴识才性，迥不相侔，此即林宗对人物评论之改进也。《世说新语》卷二《政事》篇"何骠骑作会稽"条注引泰别传曰：

> 泰字林宗，有人伦鉴识，题品海内之士，或在幼童，或在里肆，后皆成英彦，六十余人。自著书一卷，论取士之本，未行，遭乱亡失。

汉魏之际有关人物评论之著作甚多，而实以林宗之书为其嚆矢。故"人伦鉴识"之成为一种专门学问乃自林宗始[27]。而林宗之所以成为斯学

之开山者，其关键殆即在于彼能汰除旧观人术中之卜相成分，亦即不重命之贵贱，而径从才性之高下、善恶以立说。然亦正唯其学新创之故，好事之徒不知林宗之“人伦鉴识”别于旧术者何在，遂得以卜相之故事妄肆附会，致为范蔚宗所不取欤？林宗之书今既不传，而前此之人物评论又皆语焉不详，则此层自亦无从确论。仅就现存之材料观之，林宗之品题实未尝离开才性之范围[28]。然则林宗之鉴识所异于旧术之处，今虽不易悉知，但若取与王仲任之说相比较，不重命之贵贱至少当是其中最主要之一点，似可以无疑也。林宗之时，人物评论与命相之术已截然分途。《后汉书》卷八十下《文苑传·赵壹传》曰：

> 初，袁逢使善相者相壹，云：仕不过郡吏，竟如其言。

可见关于命之预言别有相士司其事，非人伦鉴识家所措意也！

今按：汉末鉴识家之只论才性，不问命运，不仅在思想上为一大进步，同时在促进个人意识之发展方面亦极具作用。盖依王仲任之绝对命定之说，则个人直无丝毫用力之余地，而林宗以才性取人，使人知反躬自责，改过迁善，自然命运之支配力量在观念上遂被打破，个人至少在德性方面可以自我主宰。《后汉书》卷六十八《郭泰传》曰：

> 或有讥林宗不绝恶人者。对曰：人而不仁，疾之以甚，乱也。

又载林宗之言曰：

> 贾子厚诚实凶德，然洗心向善。仲尼不逆互乡，故吾许其进也。

《续谈助》卷四《殷芸小说》引（许劭）别传曰：

> 自汉中叶以来，其状人取士，援引扶持，进导招致，则有郭林宗。

凡此皆可见林宗之“人伦鉴识”实有鼓励个人自我努力之作用。

抑更有进者，林宗所开始之人伦鉴识既以才性之分析为本，则分之

愈精，析之愈微，个人之一切特征亦愈益显露，虽人心不同，各如其面，而才性之所近亦自有类型可辨。故才性之分析既因同以见异，复自异以求同，而具体之人物批评遂亦不得不发展为抽象之讨论矣。令观夫林宗评袁逢高、黄叔度之言曰：

> 奉高之器，譬诸泛滥，虽清而易挹；叔度汪汪若千顷陂，澄之不清，淆之不浊，不可量也。（《后汉书》卷五十三《黄宪传》）

虽为譬喻之辞，已饶玄远之趣。许子将年代略后于林宗，其月旦人物亦时涉抽象之言，故其论陈寔、陈蕃曰：

> 太丘道广，广则难周；仲举性峻，峻则少通。（《后汉书》卷六十八《许劭传》）

即是据比较抽象之观念以为针砭也。又论荀靖、荀爽兄弟曰：

> 二人皆玉也，慈明外朗，叔慈内润。（《三国志·魏书》卷十《荀彧传》注引皇甫谧《逸士传》。按《后汉书》卷六十二《荀淑传》章怀注《逸士传》作《高士传》，许劭作汝南许章。当是异文，不足详辩也。）

“外朗”与“内润”亦是抽象之观念也。

林宗所著之书惜已不传，无从比较。但其书既讨论取士之本，则恐不能不涉及较抽象之原理，如今尚传世之刘劭《人物志》之所论者。然则抽象原理之深求，盖出于人物鉴识之学本身之要求，至于魏晋之际，天下多故，名士少有全者，故阮嗣宗言必玄远，而未尝评论时事，臧否人物（见《三国志·魏书》卷十八《李通传》注引王隐《晋书》及《世说新语》卷一《德行》篇“阮嗣宗至慎”条注引李秉《家诫》），最多亦不过加深原已存在之探讨原理之倾向，绝非玄风畅发之根本原因也。其关涉思想变化之处，将于下篇论之。兹所欲强调者，即人物评论之成为专门之学，实由郭林宗奠其基，而抽象原理之探求，就创始之意义言，亦或由郭林宗倡其风，至少郭林宗与许子将于其评论人物之时已运用比较抽象之概念，非纯粹作具体之褒贬，则可以断言。若取尚存之刘劭《人物志》言

之,其书以后出故,析论之精微容或超迈林宗之作,但恐亦不能完全无关于后汉之流风。《隋书》卷三四《经籍志》子部名家类载梁代所著录有关人物评论之作中,有《刑声论》与《通古人论》各一卷,皆不明撰人,岂尽出魏晋人之手耶?或者其中之一为后汉人所作乎?盖林宗既已有论取士之本之书,而其事复为世人所知,则其书虽未行,其说似不应全失。同时或稍后之人继起有作,固亦情理所可有也。总之,史料不足,不宜妄测,姑志所疑,以俟再考。[29]

郭林宗之才性分析既已由具体批评进至比较抽象之论断,则其时士大夫个体自觉之发展必已达甚高之程度。而林宗与子将等鉴识专家对士大夫个性所作之比较抽象之解剖,又必然更进一步推动个体自觉之发展,亦可想而知。此层虽在举例论证之范畴以外,但若就"人伦鉴识"之学自汉至魏晋之发展历程推之,殊为不证自明之事。今观《人物志》一书辨析人之表征有九,流业有十二,材能有八,观人之术有八;而鉴察之缪亦有七。凡此之类,皆为人物评论学长期发展与夫直接从事人物分析之结果,非徒玄思冥想所能至者也。然则不徒孔才时鉴识之术视林宗时远为精密,即人物个性之发展亦较之前代更为多彩多姿矣。若谓此种个性之发展纯因政治上用人标准之改易而然,而全未受人物评论学之刺激,则殊难使人置信。

与人物评论密切相关而亦可以说明士大夫之个体自觉者,尚有二事:即重容貌与谈论是已。《人物志》卷上《九徵》篇曰:

> 虽体变无穷,犹依乎五质(按:谓五行也)。故其刚柔明畅,贞固之征,著乎形容,见乎声色,发乎情味,各如其象……夫仪动成容,各有态度:直容之动,矫矫行行,休容之动,业业跄跄,德容之动,颙颙卬卬。夫容之动作,发乎心气,心气之征则声变是也。夫气合成声,声应律吕,有和平之声,有清畅之声,有回衍之声。夫声畅于气,则实存貌色,故诚仁必有温柔之色,诚勇必有矜奋之色,诚智必有明达之色。

同书卷中《八观》篇曰:

> 夫人厚貌深情,将欲求之,必观其辞旨,察其应赞。夫观其辞旨,犹听音之善丑;察其应赞,犹观智之能否也。故观辞察应,足以

互相别识。

据此则容貌与谈论实为“人伦鉴识”之重要表征，宜乎汉晋之际士大夫讲求之也[30]。屠隆《鸿苞节录》卷一曰：

> 晋重门第，好容止。崔、卢、王、谢子弟生发未燥，已拜列侯，身未离襁褓，而已被冠带。肤清神朗，玉色令颜，缙绅公言之朝端，吏部至以此臧否。士大夫手持粉白，口习清言，绰约嫣然，动相夸许，鄙勤朴而尚摆落，晋竟以此云扰。

今按尚容止，习清言为两晋南朝士大夫之习尚，但其风并不始于晋代，或以为与正始清谈相伴而生，如《三国志·魏书》卷九《何晏传》注引《魏略》曰：

> 晏性自喜，动静粉帛不去手，行步顾影。[31]

则亦未能穷其源也。按汉晋之际之史传称当时人言论丰采之美者，或当以《后汉书》卷六十上《马融传》为最早[32]。其言曰：

> 马融……为人美辞貌，有俊才。

其他类似之记述尚多，如同书卷六十八《郭泰传》：

> 郭泰……善谈论，美音制。……身长八尺，容貌魁伟。

《符融传》：

> (李)膺……每见融，辄绝它宾客，听其言论。融幅巾奋袂，谈辞如云。膺每捧手叹息。

同书卷六十四《卢植传》：

> 卢植……身长八尺二寸，音声如钟。

卷六十二《荀淑传》附悦传：

悦……性沉静，美姿容。

卷八十下《文苑传·赵壹传》：

赵壹………体貌魁梧，身长九尺，美须豪眉，望之甚伟。

同书《郦炎传》：

(郦)炎……言论给捷，多服其能理。

以上数例皆信手列举，以见后汉士大夫注重容貌与谈论之一斑。而尤足以显示士大夫之个体自觉者，则为彼等之自我欣赏。同书卷六十三《李固传》载时人作飞章虚诬固罪曰：

大行在殡，路人掩涕。固独胡粉饰貌，搔头弄姿，盘旋偃仰，从容冶步，曾无惨怛伤悴之心。

按此虽飞章诬奏，未可全信，但李固平时必有此顾影自怜之习气，故人得加之以罪。纵使李固本人不如此，当时士大夫中亦必有此类行为之人，诬奏者始能据之以状固，则可以断言。由是观之，魏晋以下士大夫手持粉白，口习清言，行步顾影之风气悉启自东汉晚季，而为士大夫个体自觉高度发展之结果也。复次，关于清谈之名称及其起源，虽近人论之者已极详备，无须再赘，但有一点必须指出：即清谈一辞自汉至晋其意义先后凡三变。钱大昕《十驾斋养新录》卷十八《清谈》条曰：

魏晋人言老、庄，清谈也；宋、明人言心性，亦清谈也。

此正始以后何晏、王弼辈之清谈，而以老庄思想为其内容者也。然清谈一名之成立实早于魏世，汉晋之际所谓清谈又与清议为同义语，亦即人物评论是也。如《三国志·蜀书》卷八《许靖传》曰：

靖虽年逾七十，爱乐人物，诱纳后进，清谈不倦。

《晋书》卷四十五《刘毅传》孙尹举毅为青州大中正表有云：

臣州茂德惟毅，越毅不用，则清谈倒错矣！

皆其例也[33]。此外尚有第三种清谈，其意义即是士大夫平时之雅谈。《后汉书》卷五十八《臧洪传》云：

前刺史焦和好立虚誉，能清谈。

《三国志·魏书》卷七《臧洪传》注引《九州春秋》亦谓和

入则见其清谈干云，出则浑乱，命不可知。

《后汉书》卷一百《郑太传》（《三国志·魏书》卷一《武帝纪》注引张璠《汉纪》同）曰：

孔公绪能清谈高论，嘘枯吹生。

此数条或是关于清谈之最早记载。按"清谈干云"盖状其人之善于言辞，如符融之谈辞如云是也。至于孔公绪之"清谈高论"，纵使有人物评论之含义[34]，亦决非纯指月旦臧否而言，似仍当解释为一般性之谈论。《文选》卷四十二应璩《与侍郎曹长思书》有云：

悲风起于闺闼，红尘蔽于几榻，幸有袁生，时步玉趾，樵苏不爨，清谈而已。

可见汉魏士大夫有谈论之习。其风虽与人伦臧否至有关联，然不必定以评论人物为话题。然则人物以外清谈之内容果何如乎？此层因史料阙略，甚难有满意之答案。但其中必涉及思想学术之讨论，而开正始清谈之风，则犹可以下引史料微窥其消息。《后汉书》卷四十九《王充传》注引袁山松书曰：

> 充所作《论衡》,中土未有传者。蔡邕入吴始得之,恒秘玩以为谈助,其后王朗为会稽太守,又得其书。及还许下,时人称其才进。或曰:不见异人,当得异书。问之,果以论衡之益。由是遂见传焉。

按王仲任为晚汉思想界之陈涉,而《论衡》一书违儒家之说,合黄老之义,尤与老庄思想之兴起极有关系。今观汉魏士大夫如蔡邕、王朗之流皆宝秘其书以为谈论之资,而卒得流传,则仲任思想影响及于汉魏之际之思想变迁者必至为深微。兹以其事佚出本篇范围,姑不置论,待下篇涉及思想变迁之时再加申说。此处所当注意者,蔡中郎秘玩《论衡》以为谈助一语,实透露当时士大夫清谈内容之一斑。易言之,此"谈助"之谈字,即指平日谈论之所谓清谈而言。然则汉末名士之清谈,除人物评论之外,固早已涉及学术思想之讨论矣。自来中外学者论清谈之源起者,大致都着重其政治背景,而谓清谈及汉代清议之变相,因党锢之祸及魏晋之世政治压迫太重,士大夫逐渐由具体指斥朝政及批评人物转而为抽象之谈玄[35]。此说虽有相当真实性,但似不足为解释清谈源起之全部理由。盖此说过分重视清谈与清议之关系,故假定汉末士大夫之谈论内容多限于具体人物之批评,及至名士在政治上遭受打击,始转入抽象原理之探讨,于是月旦人物一变而为谈论思想。鄙见以为汉末士大夫之清谈实同时包括人物批评与思想讨论二者:李元礼每摈绝他宾听符融言论,而为之捧手叹息。符融之言论所以如此引人入胜者,岂能尽在于具体人物之批评,又岂能仅为其辞藻华丽或音调铿锵之故哉!斯二人在思想上殆必有符合冥会之处,故听者为之心醉而不觉深为叹赏耳。其后名士既多以指斥当权人物招祸,遂于谈论之际日益加强思想之讨论,而人物批评亦随之愈趋抽象化,清谈与清议在性质上亦因之而不复能相混矣[36]。由是言之,老庄清谈乃自汉代清谈中学术思想之谈论逐步演变而来。此所以魏晋之清谈不徒在形式上可上溯其源至东汉,即其思想内容亦有远源可寻也(说详后)。鄙意必如此解释,魏晋清谈之风气及其思想之源流始均能明畅,较之专从政治影响立论者,似更为圆满。兹以谈论一事为士大夫个体自觉之重要表征,而又与魏晋清谈思想之关系极深,故附辨其渊源如此。

以上论士大夫之个体自觉大体皆从外在之现象着眼,而未尝接触其内心之意趣。然自觉云者,本属内心之事,故深微而难察。今欲从内

心方面探求当时士大夫之自我觉醒，则不能不一究其思想情感、行为模式及人生理想诸端。但由于篇幅及体例所限，所论只能以直接关涉个体自觉者为断，无取乎详备也。《后汉书》卷八十三《逸民传·戴良传》曰：

> 良少诞节，母熹驴鸣，良尝学之以娱乐焉。及母卒，兄伯鸾居庐啜粥，非礼不行。良独食肉饮酒，哀至乃哭，而二人俱有毁容。或问良曰：子之居丧，礼乎？良曰：然。礼所以制情佚也，情苟不佚，何礼之论！夫食旨不甘，均致毁容之实，若味不存口，食之可也。论者不能夺之。良才既高达，而论议尚奇，多骇流俗。同郡谢季孝问曰：子自视天下，孰可为比？良曰：我若仲尼长东鲁，大禹出西羌，独步天下，谁与为偶！

按：戴叔鸾之言行，皆“如心揣度，以决然否”（《论衡》卷二十六《知实》篇），虽惊世骇俗而不顾，又自许为天下独步。凡此均足为士大夫个体自觉深入内心之明证，与虚伪矫饰以求名誉者盖貌合而神离也。今观叔鸾之不拘礼法及跌荡放言，在若干方面均开汉晋士大夫任诞之先声，而自来论汉晋之际之士风转变少有注意及之者，诚可异也。叔鸾之年代《后汉书》本传无考，但同书卷五十三《黄宪传》曰：

> 同郡戴良才高倨傲，而见宪未尝不正容，及归，罔然若有失也。其母问曰：汝复从牛医儿来邪？对曰：良不见叔度，不自以为不及。既睹其人，则瞻之在前，忽焉在后，固难得而测矣！

则正是郭林宗同时之人，此其时代之尤可注意者也。同时及稍后士大夫颇多傲慢绝俗之人，如赵元叔之恃才倨傲，为乡党所摈，前已言及之。此外尚不乏其例，同书卷八十一《独行传·范冉传》曰：

> 冉好违时绝俗，为激诡之行。

同书卷八十下《文苑传·祢衡传》曰：

> 祢衡……少有才辩，而气尚刚傲，好矫时慢物。

盖皆戴叔鸾之流亚也。至于后世之士大夫，其思想议论及行为模式与叔鸾先后辉映而复为世所耳熟能详者，则有孔文举与阮嗣宗。同书卷七十《孔融传》载路粹枉奏融有云（参阅《三国志·魏书》卷十二《崔琰传》裴注引孙盛《魏氏春秋》）：

> 又前与白衣祢衡，跌荡放言，云：父之于子，当有何亲？论其本意，实为情欲发耳！子之于母亦复奚为？譬如寄物瓶中，出则离矣。既而与衡更相赞扬。衡谓融曰：仲尼不死，融答曰：颜回复生。

叔鸾之议论尚奇，惊骇流俗，惜不知其内容如何，无从取与文举之言互证。但二者在形式上之相似性已可说明其时一部分具个体自觉之士大夫，在思想议论上，但求心之所是，不与流俗苟同之共同趋向。至于文举与正平之互相标榜，则亦是叔鸾独步天下之意，而士之个体自觉亦可于此微觇之也。抑更有可论者，文举此论出自王充《论衡·物势》、《自然》两篇[37]，正可为上文论汉末清谈已涉及思想之讨论一节作注解。盖孔、祢二氏此种谈论，自反对者视之，固是"跌荡放言"，就彼等自身言之，则正是所谓"清谈"也。今按：文举与伯喈本有雅故，《后汉书·孔融传》云：

> （融）与蔡邕素善。邕卒后，有虎贲士，貌类于邕。融每酒酣引与同坐，曰：难无老成人，且有典刑。

据此则文举之论若非闻之于伯喈，亦必因后者之故而得读《论衡》。然则上文关于伯喈秘玩《论衡》以为谈助之解释，得此一旁证，乃益无可疑矣！

《晋书》卷四十九《阮籍传》曰：

> 阮籍……性至孝。母终，正与人围棋。对者求止，籍留与决赌。既而饮酒二斗，举声一号，吐血数升。及将葬，食一蒸肫，饮二斗酒，然后吟诀。直言穷矣，举声一号，因又吐血数升。毁瘠骨立，殆至灭性。（并可参看《世说新语》卷五《任诞》篇阮籍当葬母条）

《世说新语》卷五《任诞》篇曰：

阮籍遭母丧,在晋文王坐,饮酒肉。司隶何曾亦在坐,曰:明公方以孝治天下,而阮籍以重丧显于公坐,饮酒食肉,宜流之海外,以正风教。文王曰:嗣宗毁顿如此,君不能共忧之,何谓?且有疾而饮酒食肉,固丧礼也。籍饮啖不辍,神色自若。

今按:嗣宗虽不守世俗所谓之礼法,而内心实深得礼意。此正戴叔鸾所谓“礼所以制情佚也,情苟不佚,何礼之论!”之微旨。此等思想情感若非具高度之内心自觉,而敢于对一切流行之观念与习俗皆抱持批判之态度,即断不能有也。故葛洪《抱朴子》外篇卷二十七《刺骄》篇抨“傲俗自放”之风,以戴叔鸾与阮嗣宗并论,而称其出乎自然,非效颦者所及。由是观之,竹林之狂放,其来有自,岂一时之外在事态如政治影响之类所能尽其底蕴哉!

士大夫之内心自觉复可征之于对个体自我之生命与精神之珍视。《后汉书》卷六十上《马融传》曰:

永初二年大将军邓骘闻融名,召为舍人,非其好也,遂不应命。客于凉州武都,汉阳界中。会羌虏飚起,边方扰乱,米谷踊贵,自关以西,道殣相望。融既饥困,乃悔而叹息,谓其友人曰:古人有言,左手据天下之图,右手刎其喉,愚夫不为,所以然者,生贵于天下也。今以曲俗咫尺之羞,灭无赀之躯,殆非老庄所谓也。

此种“生贵于天下”之个人主义人生观,正是士大夫具内心自觉之显证,毋须更有所解说也[38]!同书卷八十下《文苑传下·张升传》曰:

升少好学,多关览而任情不羁。其意相合者则倾身交结,不问穷贱;如乖其志好者,虽王公大人终不屈从(按:可参照上篇论同志条所引《刘陶传》之文)。常叹曰:死生有命,富贵在天。其有知我,虽胡越可亲;苟不相识,从物何益!

按:任情不羁,唯一己之好尚是从,皆是极端以自我为中心之思想,亦足为内心自觉之具体说明也。

兹请进而就人生理想方面讨论士大夫之内心自觉。《后汉书》卷四十九《仲长统传》曰:

统……每州郡命召，辄称疾不就。常以为凡游帝王者，欲以立身扬名耳，而名不常存，人生易灭，优游偃仰，可以自娱，欲卜居清旷，以乐其志，论之曰：使居有良田广宅，背山临流，沟池环匝，竹木周布，场圃筑前，果园树后。舟车足以代步涉之难，使令足以息四体之役；养亲有兼珍之膳，妻孥无苦身之劳。良朋萃止，则陈酒肴以娱之；嘉时吉日，则烹羔豚以奉之。蹰躇畦苑，游戏平林，濯清水，追凉风，钓游鲤，弋高鸿，讽于舞雩之下，咏归高堂之上。安神闺房，思老氏之玄虚，呼吸精和，求至人之仿佛。与达者数子，论道讲书，俯仰二仪，错综人物，弹南风之雅操，发清商之妙曲。消摇一世之上，睥睨天地之间，不受当时之责，永保性命之期。如是则可以凌霄汉，出宇宙之外矣！岂羡夫入帝王之门哉！

按：汉晋之际士大夫论人生思想之文甚多，然罕有如公理《乐志论》之详尽透彻，足为典范者。此论虽颇简略，但就内心自觉之观点言，其中所涉及之问题甚多。今析而论之，约有数端：

1. 避世思想

吾国避世思想起源远古[39]，本未可以内心自觉一端说之，即汉代之隐逸亦多出于政治原因[40]。唯独汉末士大夫之避世，颇有非外在境遇所能完全解释者。今观《乐志论》可知士大夫之避世虽云有激而然，但其内心实别有一以个人为中心之人生境界，足资寄托。范蔚宗云：

然观其甘心畎亩之中，憔悴江湖之上，岂必亲鱼鸟，乐林草哉？亦云性分所至而已！（《后汉书·逸民传》序）

性分本内生于心，非可外求，蔚宗之论亦可谓得其一端矣！惠栋《后汉书补注》卷十九引胡广《徵士法高卿碑》，略云：

翻然凤举，匿耀远迹，名可得而闻，身难可得而睹……所谓逃名而名我随，避声而声我追者已。揆君分量，轻宠傲俗，乃百世之师也。

《后汉书》卷八十三《逸民传·法真传》载田羽荐真之言有云：

> 幽居恬泊，乐以忘忧，将蹈老氏之高踪，不为玄纁屈也。

则高卿内心确有丘壑，故能自得其乐也。又碑文“轻宠傲俗”之语复可与上文论倨傲放言之风相参证，益可见高卿具内心之自觉。复次，东汉士大夫本有好名之习，今高卿、公理并声名而鄙薄之，视为外在之物，不可久长，则其重视个人短暂之人生，内在之享乐，而不肯为外物骋其心志之意，固甚显然也。由是观之，汉末之避世思想确反映个人之内心觉醒[41]，而魏晋以下士大夫之希企隐逸，大体上亦当作如是之了解，可以无疑矣！[42]

2. 养生与老庄

《乐志论》：“安神闺房，思老氏之玄虚；呼吸精和，求至人之仿佛。”李贤注曰：

> 老子曰：玄之又玄，虚其心实其腹。呼吸，谓咽气养生也。庄子曰：吹煦呼吸，吐故纳新。又曰：至人无己也。

汉代士大夫之重养生者多习黄老之术[43]，《后汉书》卷八十三《逸民传·矫慎传》曰：

> 矫慎……少学黄老，隐遁山谷，因穴为室，仰慕松乔导引之术。

今按：此传以黄老与导引之术并举，虽不明言二者之关系，但老子“虚心实腹”（《道德经》三章）之言既可曲解为导引之术，则老子书必因方术之士之媒介而早与养生延年之观念发生联系[44]。至于庄子之书，既有养生之篇（内篇：《养生主》），复明著吐纳导引之说（外篇：《刻意》），揆之情理自亦不能不为习养生之术者所注意。或者方术之道家久称黄老，庄生之名遂为所掩，故言养生者不曰老庄耳！正始以后玄理之老庄与汉代之黄老诚不可同日而语，然若欲于斯二者之间觅一递嬗之线索，则诚不能不注意及此也。《晋书》卷四十九《嵇康传》曰：

> 嵇康……长好老庄……常修养性服食之事。弹琴咏诗，自足于怀，以为神仙禀之自然，非积学所得。至于导养得理，则安期、彭

祖之伦可及，乃著养生论。

则老庄与养生之并举亦若矫慎之例，其间关系如何虽尚待进一步之研究，但老庄思想与养生修道，既同为汉晋以下士大夫人生理想中之重要构成分子，亦即心身寄托之所在，则二者之间必有可以互相沟通之处，殆无疑也[45]。夫养生为极端重视个体生命之表现，固不待论。然其事起源甚早，故不得仅据此点而肯定其与士之内心自觉有关。所可注意者，仲长统与嵇康之养生，其最终目的并不仅在于求自然生命之延长，而尤在于获得内在之自足自乐，不为外物所累。仲长公理之言前已备引，毋待再赘。至于嵇叔夜之养生观，则可自传世之《嵇中散集》中所载《养生论》及《答难养生论》二文见之。《养生论》有云：

是以君子知形恃神以立，神须形以存。悟生理之易失，知一过之害生，故修性以保神，安心以全身。爱憎不栖于情，忧喜不留于意。泊然无感，而体气和平。又呼吸吐纳，服食养身，使形神相亲，表里俱济也。

按：上文有“精神之于形骸，犹国之有君也”之语，则知叔夜之意，精神尤贵于形体，亦内重于外之说也。又曰：

善养生者，则不然矣！清虚静泰，少私寡欲。知名位之伤德，故忽而不营，非欲而彊禁也。识厚味之害性，故弃而弗顾，非贪而后抑也。外物以累心不存，神气以醇白独著。旷然无忧患，寂然无思虑。又守之以一，养之以和。和理日济，同乎大顺。然后蒸以灵芝，润以醴泉，晞以朝阳，绥以五弦。无为自得，体妙心玄。忘欢而后乐足，遗生而后身存。

此内心自得其乐之说也。此意又畅发之于《答难养生论》，其言曰：

故世之难得者，非财也，非荣也，患意之不足耳！意足者，虽耦耕甽亩，被褐啜菽，岂不自得。不足者虽养以天下，委以万物，犹未惬然。则足者不须外，不足者无外之不须也。

又云：

> 故以荣华为生具，谓济万世不足以喜耳！此皆无主于内，借外物以乐之；外物虽丰，哀亦备矣。有主于中，以内乐外，虽无钟鼓，乐已具矣。故得志者，非轩冕也；有至乐者，非充屈也。得失无以累之耳！[46]

据上所引则叔夜之养生乃在于充实内心之生活，使方寸不为外物所累，而怡然自得其乐。是知《晋书》本传(《三国志·魏书》卷二十一《王粲传》注引嵇喜撰《嵇康传》同)谓其"自足于怀"者，洵非虚语也。养生之旨既在于求内在自足，而非徒自然生命之延续，则当与旧日导引之徒有所不同，正足为士大夫内心自觉之说明，又从可知矣。抑更有可论者，叔夜养生之说复与避世思想密切相关，至其立论之本则又不离乎老庄思想之樊篱，然则养生与老庄之关系岂不益耐深思耶！《庄子》外篇《刻意》篇曰：

> 就薮泽，处闲旷，钓鱼闲处，无为而已矣(奚侗《庄子补注》谓无为当作为无。《说文》：无，亡也；亡，逃也；为无犹言为逃也)。此江海之士，避世之人，闲暇者之所好也。吹呴呼吸，吐故纳新，熊经鸟申，为寿而已矣。此道引之士，养形之人，彭祖寿考者之所好也。

据此比观，则汉晋之际士大夫避世与养生之思想盖深有契于漆园之旨。至庄子称道引之士为养形之人，而叔夜养生，神重于形者，则正古今养生观承递转变之痕迹所在，亦汉晋之际士大夫内心自觉之所由见也。

3. 经济背景

东汉士大夫之群体自觉有其经济背景，近人之论豪族发展者已多道及，可不烦再赘。但士之自觉亦具经济之基础，而与思想变迁关系至深，则尚未能甚受治史者之注意。今按：《乐志论》前半段所论者皆关涉经济状况之辞，最足为士之个人经济基础之一般反映，兹稍加申引，以见梗概。《后汉书》卷七十《郑太传》曰：

> 郑太，字公业，河南开封人，司农众之曾孙也，少有才略。灵帝

> 末，知天下将乱，阴交结豪桀。家富于财，有田四百顷，而食常不足，名闻山东。……（董）卓既迁都长安，天下饥乱，士大夫多不得其命。而公业家有余资，日引宾客，高会倡乐，所赡救者甚众。

按：汉晋之际，士大夫之个人经济情况大体皆甚好，故多能宾客满座，高会倡乐，如公业之所为者。而与新思潮之发展极有关系之人物，尤多属此类，此甚可注意者也。同书卷六十上《马融传》曰：

> 融才高博洽，为世通儒，教养诸生，常有千数……达生任性，不拘儒者之节。居宇器服，多存侈饰，常坐高堂，施绛纱帐，前授生徒，后列女乐。

同书卷六十一《周举传》附勰传（参阅《蔡中郎文集》卷二《汝南周勰碑》）云：

> 勰，字巨胜，少尚玄虚。……常隐处窜身，慕老聃清净，杜绝人事，巷生荆棘，十有余岁。至延熹二年，乃开门延宾，游谈宴乐。

司马彪《九州春秋》（《三国志·魏书》卷十二《崔琰传》注引。并可参阅《后汉书》卷七十本传）曰：

> 孔（融）虽居家失势，而宾客日满其门，爱才乐酒，常叹曰：坐上客常满，樽中酒不空，吾无忧矣。

《三国志·魏书》卷九《曹真传》附爽传曰：

> （何）晏等专政，共分割洛阳野王典农部桑田数百顷，及坏汤沐地以为产业。……爽……又私取先帝才人七八人，及将吏、师工、鼓吹、良家子女三十三人，皆以为伎乐。诈作诏书，发才人五十七人，送邺台，使先帝婕妤教习为技，擅取太乐乐器，武库禁兵，作窟室，绮疏四周，数与（何）晏等会其中，纵酒作乐。

上举数例中，马融、孔融及何晏三人为汉晋之际思想变迁之关键性人

物，而皆富于资产，且又好游谈宴乐，足证彼等思想发展与经济生活殊有不可分割之关系。盖饮宴伎乐既所以遂达生任性之旨，游谈好客亦清言高论之所由来也。《抱朴子》外篇卷二十五《疾谬》篇论汉末士大夫交往之风气略云：

> 汉之末世，则异于兹，蓬发乱鬓，横挟不带，或亵衣以接人，或裸袒而箕踞。朋友之集，类味之游，莫切切进德，訚訚修业，攻过弼违，讲道精义。其相见也，不复叙离阔，问安否，宾则入门而呼奴，主则望客而唤狗。其或不尔，不成亲至，而弃之不与为党。及好会，则狐蹲牛饮，争食竞割，制拨淼折，无复廉耻。以同此者为泰，以不尔者为劣，终日无及义之言，彻夜无箴规之益。诬引老庄，贵于率任，大行不顾细体，至人不拘检括，啸傲纵逸，谓之体道。

据此则士大夫狂放之风，宴乐之习，游谈之俗，凡所以反映士之内心自觉者，皆与老庄思潮之兴起有密切之联系。而依《抱朴子》之见解，则此诸种生活习惯实为促使士大夫趋赴老庄之根本原因[47]。然则士大夫之内心自觉虽绝非经济基础一点所能完全决定，但后汉中叶以来士人一般经济状况之渐趋丰裕与生活之日益优闲，亦必曾助长内心之自觉，并影响及士风与思想之转变，殆无疑也。仲长公理之生活理想与夫马季长等之实际生活状态，均说明当时士大夫具有相当深厚之经济背景。亦由于彼等之生活理想一部分建立于经济基础之上，故其实际生活中遂时见有奢侈与好财之陋习，而似不免与其内心之玄远超逸形成尖锐之对照，但若衡之以达生任性之旨，则至少在彼辈心中固可以无冲突也。王戎为竹林中人，《世说新语》卷一《言语》篇"诸名士共至洛水戏"条载王夷甫之言曰：

> 我与安丰（注：戎也）说延陵子房，亦超超玄箸。

同卷《德行》篇"王戎和峤同时遭大丧"条刘注引《晋诸公赞》中钟会荐王戎之语曰：

> 王戎简要。

然同书卷六《俭啬》篇刘注引王隐《晋书》曰：

> 戎好治生，园田遍天下，翁妪二人常以象牙筹，昼夜算计家资。

清谈最尚简要，而王戎有之，故其言超超玄箸，然在个人经济生活方面则又庸俗琐碎有如是者（详见《世说新语·俭啬》篇及《晋书》本传）。人或不解，以为戎故以此自晦。实则经济生活之丰裕本为士大夫人生理想中之一重要项目，与其思想之玄远似相反而实相成。此亦《乐志论》先陈"居有良田广宅"等经济理想，然后始及"老氏之玄虚"等精神生活之微意也。

4. 山水怡情

《乐志论》又极言山水林木之自然美，此亦关系士之内心自觉而开魏晋以下士大夫怡情山水之胸怀者也。《文心雕龙》卷二《明诗》篇有云：

> 宋初文咏，体有因革。庄老告退，而山水方滋。

此言夫诗文之以山水为对象至刘宋之时始兴耳。若夫怡情山水，则至少自仲长统以来即已为士大夫生活中不可或少之部分矣。《文选》卷四十二书中魏文帝《与朝歌令吴质书》有云：

> 每念昔日南皮之游，诚不可忘。……驰骋北场，旅食南馆。浮甘瓜于清泉，沈朱李于寒水。白日既匿，继以朗月；同乘并载，以游后园。舆轮徐动，参从无声；清风夜起，悲笳微吟。乐往哀来，怆然伤怀。

同书同卷应休琏（璩）《与从弟君苗、君胄书》曰：

> 闲者北游，喜欢无量，登芒济河，旷若发矇。风伯扫途，雨师洒道。按辔清路，周望山野。……逍遥陂塘之上，吟咏菀柳之下。结春芳以崇佩，折若华以翳日。弋下高云之鸟，饵出深渊之鱼。蒲且赞善，便嬛称妙。何其乐哉！

则山水之美与哀乐之情相交织，而尤足为内心自觉之说明也。自兹以往，流风愈广，故七贤有竹林之游，名士有兰亭之会。其例至多，盖不胜枚举矣。自然之发现与个体之自觉常相伴而来，文艺复兴时代之意大利一方面有个人主义之流行，另一方面亦是士人怡情山水之开始。但丁发其端，彼特拉克继其后，登山临水，遂蔚成风尚。自然景物不仅为文士吟咏之题材，抑且为画师描写之对象，此亦足资参证者也。又《庄子》卷七外篇《知北游》有云：

> 山林与，皋壤与，使我欣欣然而乐与。乐未毕也，哀又继之。

是士大夫之怡情山水，哀乐无端，亦深有会于老庄之思想也。[48]

复次，魏晋南朝以下士大夫有田园或别墅之建筑，近人考证者甚多，然大抵皆从经济史之观点出发，非兹篇所欲论[49]。兹所欲说明者，田园或别墅之建筑尚另有其精神之背景，即汉魏以来士大夫怡情山水之意识是已。此一精神启自仲长统之《乐志论》，经曹魏名士如应休琏辈之发扬，下迄西晋南朝，而未尝中断也。于何征之？曰：可征之于谢灵运之《山居赋》。《宋书》卷六十七《谢灵运传》曰：

> （灵运）出为永嘉太守，郡有名山水，灵运素所爱好。出守既不得志，遂肆意游遨，遍历诸县，动逾旬朔。民间听讼，不复关怀。所至辄为诗咏，以致其意焉。……灵运父祖并葬始宁县，并有故宅及墅，遂移籍会稽。修营别业，傍山带江，尽幽居之美。与隐士王弘之、孔淳之等纵放为娱，有终焉之志。每有一诗至都邑，贵贱莫不竞写，宿昔之间，士庶皆遍，远近钦慕，名动京师。作山居赋，并自注以言其事。

灵运之爱好山水，固是承汉魏两晋以来士大夫欣赏自然美之共同精神，而其以山水入诗，尤在南朝诗史上具划时代之成就，观上引刘彦和"山水方滋"之说可以知之。唯独其"修营别业，傍山带江，尽幽居之美"一点，除有家世之渊源外[50]，实有慕于仲长公理与应休琏之遗风。《山居赋》云：

> 昔仲长愿言，流水高山；应璩作书，邙阜洛川。势有偏侧，地阙

周员。

自注曰：

仲长子云：欲使居有良田广宅，在高山流水之畔。沟池自环，竹木周布。场圃在前，果园在后。应璩与程文信书云：故求道田，在关之西。南临洛水，北据邙山。托崇岫以为宅，因茂林以为荫。谓二家山居，不得周员之美。

据此则客儿显有追怀二氏之意，并自诩山川之美为前修所不及也。又所引仲长之文与今传《乐志论》有小异，亦可注意。应休琏之书已别无可考，但休琏营宅洛川之事，据《文选》卷四十二书中应休琏《与从弟君苗、君胄书》曰：

来还京都，块然独处。营宅滨洛，困于嚣尘。

则洵非虚语。是知田园或别墅之生活，若在仲长统之时尚属理想，至少至应休琏之世已化为现实矣。此亦考中古田园或别墅之源起所不可不论者也。

5. 文学与艺术

《乐志论》："讽于舞雩之下，咏归高堂之上"及"弹南风之雅操，发清商之妙曲"数语，关涉士大夫之文学与艺术修养，亦内心自觉之具体表现，不可不略有考论。然兹事所涉甚广，非本节所能详。故仅稍引端绪，以展示其与士之个体自觉之关系。

东汉中叶以降士大夫多博学能文雅擅术艺之辈，如马季良、蔡伯喈、边文礼、郦文胜、祢正平等皆是也。布加特论十五世纪意大利之个人发展以博雅与多才为其中重要之征性，亦可与此相比观。士大夫具文学艺术之修养本不足异，如《汉书》卷六十六《杨敞传》附恽传载恽《与孙会宗书》有云：

家本秦也，能为秦声；妇赵女也，雅善鼓瑟。奴婢歌者数人。酒后耳热，仰天俯缶，而呼乌乌。其诗曰：田彼南山，芜秽不治。种

一顷豆,落而为萁。人生行乐耳,须富贵何时!是日也,拂衣而喜,奋袖低卬,顿足起舞。

即是一例。然就文学艺术之欣赏为生活思想之一部分并蔚成风尚而言,则其事实起于东汉中叶以后,亦士大夫普遍具内心自觉之征象。

章实斋《文史通义》卷三《文集》篇有云:

两汉文章渐富,为著作之始衰。……自东京以降,讫乎建安、黄初之间,文章繁矣。然范、陈二史(《文苑传》始于《后汉书》)。所次文士诸传,识其文笔,皆云所著诗、赋、碑、箴、颂、诔若干篇,而不云文集若干卷。则文集之实已具,而文集之名犹未立也。

东汉以来文章特盛,故蔚宗修史创《文苑传》以纪其事,此世所习知者也。然文章何以必至东京而始盛?向来论者咸断断于文集成立时代之考辨,而鲜有深究之者,良可慨也。近人论中古文学虽有知魏晋之际为文学观念转变与文学价值独立之关键者[51],亦有称魏晋之文学批评为"自觉时期"者[52],但于其所以然之故,殊未能为之抉发。最近钱师宾四论中国纯文学独特价值之觉醒,亦谓其在建安时代,而以曹丕"典论"为之始,此诚不易之论。而尤当注意者则为其对建安文学之觉醒所提出之解说,其言曰:

文苑立传,事始东京,至是乃有所谓文人者出现。有文人,斯有文人之文。文人之文之特征,在其无意于施用。其至者,则仅以个人自我作中心,以日常生活为题材,抒写性灵,歌唱情感,不复以世用撄怀。是惟庄周氏所谓无用之用,荀子讥之,谓知有天而不知有人者,庶几近之。循此乃有所谓纯文学,故纯文学作品之产生,论其渊源,实当导始于道家。[53]

据此,则文学之自觉乃本之于东汉以来士大夫内心之自觉,而复与老庄思想至有渊源。今按:此说极精当,与上文论士大夫内心自觉在其他方面之表现者如出一辙。盖士大夫自觉为汉晋之际最突出之现象,而可征之于多方,文学亦其一端耳。

除文学之外,士之内心自觉又可由其艺术修养见之。就汉晋间史

传考之，当时士大夫最常习之艺术至少有音乐，书法及围棋三者。围棋一事非所欲论，兹仅就音乐与书法二点略抒所见，以其较能说明士之个体自觉也。东汉自马融以来即多有妙解音律者，兹稍举例说明如下。《后汉书》卷六十上《马融传》云：

善鼓琴，好吹笛。……常坐高堂，施绛纱帐；前授生徒，后列女乐。

而融著作中又复有"琴歌"一项，则季长之深于音乐，可不待论。同书卷六十下《蔡邕传》亦谓邕：

妙操音律。桓帝时中常侍徐璜、左悺等五侯擅恣，闻邕善鼓琴，遂白天子，敕陈留太守督促发遣。

同书卷八十下《文苑传下·郦炎传》云：

炎有文才，解音律。

同卷《祢衡传》云：

衡方为渔阳参挝，蹀躞而前。容态有异，声节悲壮，听者莫不慷慨。

魏晋以下之善音律者尤众，毋详加征引之必要。兹但举建安七子与竹林七贤中各一人为例证，以概其余。《三国志·魏书》卷二十一《王粲传》注引《文士传》曰：

（阮）瑀善解音，能鼓琴，遂抚弦而歌。

《世说新语》卷三《雅量》篇"嵇中散临刑东市"条云：

嵇中散临刑东市，神气不变。索琴弹之，奏《广陵散》。曲终曰：袁孝尼尝请学此，吾靳固不与，《广陵散》于今绝矣。

由于士大夫多好音乐，故颇有优美之物语流传。《后汉书·蔡邕传》曰：

> 在吴。吴人有烧桐以爨者，邕闻火烈之声，知其良木。因请而裁为琴，果有美音。而其尾犹焦，故时人名曰：焦尾琴焉。初邕在陈留也，其邻人有以酒食召邕者，比往而酒以酣焉。客有弹琴于屏，邕至门试潜听之，曰：憘！以乐召我而有杀心何也？遂反。将命者告主人曰：蔡君向来，至门而去。邕素为邦乡所宗，主人遽自追而问其故，邕具以告，莫不怃然。弹琴者曰：我向鼓弦，见螳螂方向鸣蝉，蝉将去而未飞，螳螂为之一前一却。吾心耸然，惟恐螳螂之失之也。此岂为杀心，而形于声者乎？邕莞然而笑曰：此足以当之矣。

又同传注引张骘《文士传》曰：

> 邕告吴人曰：吾昔尝经会稽高迁亭，见屋椽竹东间第十六可以为笛。取用果有异声。

《续谈助》卷四《殷芸小说》曰：

> 马融历二县两郡七年，在南郡四年，未尝论刑杀一人。性好音乐，善鼓琴吹笛，笛声一发，感得蜻蛩出吟，有如相和。

音乐既为士大夫日常生活之一节目，而其事又无关乎利禄，则必因与士之内心情感起感应，亦如纯文学之例可知。《文选》卷四十繁休伯（钦）《与魏文帝笺》曰：

> 顷诸鼓吹，广求异妓。时都尉薛访车子，年始十四，能喉啭引声，与笳同音。白上呈见，果如其言。即日故共观试，乃知天壤之所生，诚有自然之妙物也。……时日在西隅，凉风拂衽。背山临溪，流泉东逝。同坐仰叹，莫不泫泣殒涕，悲怀慷慨。

可知士大夫之于音乐诚如所谓情发乎中，有其不能自已者在，亦如其于自然之欣赏与文学之创作然也。音乐于士之内心生活既有如是密切之

关系，故论者或以为君子必当解音乐。《文选》卷四十二书中曹子建《与吴季重书》（参《曹子建集》卷九）曰：

夫君子而不知音乐，古之达论，谓之通而蔽。墨翟不好伎，何为过朝歌而回车乎？足下好伎，值墨翟回车之县，想足下助我张目也。

汉晋之际士之重视音乐，观陈思王此数语，即可以知之矣。

前引魏文帝《与吴质书》中有"清风夜起，悲笳微吟，乐往哀来，怆然伤怀"之语，李善注曰：

庄子：仲尼曰，乐未华，哀又继之。

则音乐亦如自然景物，最能激发哀乐之情，而复与老庄思想相通。故魏晋之士大夫多以音乐与内心之哀乐相应，至嵇叔夜著《声无哀乐论》（《嵇中散集》卷五），始驳流行之说。作者于音乐理论昧无所知，不敢于此妄有论列。兹所欲强调者，即汉晋间士大夫好乐之风实为彼辈悲凉感慨之人生观之产物，而非徒生活之点缀品是已。易言之，即与纯文学之独立，同源于士之内心自觉也。文学与音乐于是遂同为人生艺术之一部分，而可以相提并论。《文选》卷五十二《论二》魏文帝《典论》有云：

文以气为主，气之清浊有体，不可力强而致。譬诸音乐，曲调虽均，节奏同检，至于引气不齐，巧拙有素，虽在父兄，不能以移子弟。

是二者不仅对人生具相同之功能，抑且其技巧亦有可以互喻者在也[54]。音乐与汉晋间士大夫生活之关系又可征之于嵇叔夜之《琴赋序》（《嵇中散集》卷二，又见《文选》卷十八《音乐下》）其言略曰：

余少好音声，长而玩之。以为物有盛衰，而此无变，滋味有厌，而此不倦。可以导养神气，宣和情志。处穷独而不闷者，莫近于音声也。

观乎"导养神气,宣和情志","处穷独而不闷"之语,则音乐之为个体内心自觉之表现,盖可以思过半矣。

最后请略论书法与个体自觉之关系。此层昔人固未尝措意,今兹所论亦多为想象妄测之词,故附于篇末,以示不敢视为定说之意云尔。书法之艺术化,其事显于东汉,故书者颇知自宝其书,而赏玩者亦搜求之不遗余力。《三国志·魏书》卷一《武帝纪》裴注引卫恒《四体书势序》(参考《晋书》卷三十六《卫瓘传》附恒传)曰:

> 上谷王次仲善隶书,始为楷法。至灵帝好书,世多能者。而师宜官为最,甚矜其能,每书辄削焚其札。梁鹄乃益为版,而饮之酒,候其醉而窃其札。鹄卒以攻书至选部尚书。于是公(按:指曹操)欲为洛阳令,鹄以为北部尉。鹄后依刘表,及荆州平,公募求鹄。鹄惧自缚诣门,署军假司马。使在秘书,以勤书自效。公尝悬著帐中,及以钉壁玩之,谓胜宜官。

按:当时所谓四体书者,指古文、篆、隶及草也(参阅《三国志·魏书》卷二十一《刘劭传》注引《四体书势序》)。斯四者之间草书最能表现个性,其次则为隶书。上所引者为卫恒序隶书之文,则师宜官与梁鹄盖以隶书名家者也。今观师氏之自珍,梁氏之窃取与孟德之赏玩,可知隶书已为士大夫极所欣赏之艺术。而汉晋之际,士大夫所最欣赏之书法则为草书,故时人有草圣之目。《后汉书》卷六十五《张奂传》曰:

> (奂)长子芝,字伯英,最知名。芝及弟昶,字文舒,并善草书,至今称传之。

章怀注引王愔《文字志》(参《三国志·魏志》卷二十一《刘劭传》注引卫恒《草书序》)曰:

> 芝……尤好草书,学崔、杜之法。家之衣帛,必书而后练。临池学书,水为之黑,下笔则为楷则,号匆匆不暇草书,为世所宝,寸纸不遗。仲将谓之草圣也。

今按:卫恒《草书序》曰:

汉兴而有草书，不知作者姓名，至章帝时齐相杜度，号善作篇。后有崔瑗、崔实、亦皆称工。杜氏结字甚安，而书体微瘦；崔氏甚得笔势，而结字小疏。

据此则草书固亦盛兴于东汉。(按汉简中已见有草书)仲将者韦诞字，亦以善书名，事迹略见于《三国志·魏书·刘劭传》注引《文章叙录》。此外雅擅此道者尚大有人在，如《后汉书》卷八十下《文苑传下·张超传》曰：

张超字子亚。……灵帝时从车骑将军朱儁征黄巾，为别部司马。……超又善于草书，妙绝时人，世共传之。

草书之外复有行书，亦始于东汉。张怀瓘《书断列传》(《百川学海》本)卷一《行书》条曰：

案行书者后汉颍川刘德升所作也，即正书之小伪，务从简易，相间流行，故谓之行书。

同卷《刘德升》条云：

字君嗣，颍川人，桓、灵之时以造行书擅名。虽已草创，亦甚妍美，风流婉约，独步当世。[55]

然则书法之盛行于东汉果何故耶？其一部分原因诚当求之于文具如纸笔与墨之改进。侯康《后汉书补注续·蔡伦传》条曰：

汉人能为纸者，蔡伦之外，又有左伯。书断云：伯字子邕，东莱人，汉兴用纸代简，至和帝时蔡伦工为之，而子邕尤得其妙。故萧子良答王僧虔书云：子邕之纸，妍妙辉光。案韦诞亦谓：工欲善其事，必先利其器；用张芝笔，左伯纸，及臣墨，然后可以逞径丈之势。

然自另一角度言，文具之改进亦可谓是书法流行之结果，盖必因士大夫对文具已有迫切之需求，而后始有人注意笔墨之改进也。故文具之进

步最多只是书法兴盛之片面原因，而非全部原因。鄙意以为欲于书法兴盛之根本原因求一比较满意之解答，恐不能不深致意于其时代之背景。书法之艺术化起东汉而尤盛于其季世，在时间上实与士大夫自觉之发展过程完全吻合，谓二者之间必有相当之连贯性，则或不致甚远于事实也。尝试论之，东汉中叶以后士大夫之个体自觉既随政治、社会、经济各方面之发展而日趋成熟，而多数士大夫个人生活之优闲，又使彼等能逐渐减淡其对政治之兴趣与大群体之意识，转求自我内在人生之享受，文学之独立，音乐之修养，自然之欣赏，与书法之美化遂得平流并进，成为寄托性情之所在。亦因此之故，草书始为时人所喜爱。盖草书之任意挥洒，不拘形迹，最与士大夫之人生观相合，亦最能见个性之发挥也。此观崔瑗所著《草书势》(《晋书》卷三十六《卫瓘传》附恒传）可知。复次，草书之艺术性之所以强于其他书体者，尤在其较远于实用性，亦如新兴文学之不重实用而但求直抒一己之胸襟者然。卫恒序篆书曰：

> 太和中（韦）诞为武都太守，以能书留补侍中，魏氏宝器铭题皆诞书云。(《三国志·魏书》卷二十一《刘劭传》注引《四体书势》)

此篆书实用之一端也。其序隶书曰：

> （梁）鹄字孟黄，安定人，魏官题署，皆鹄书也。

此又隶书实用之一端也。此外如传世之汉魏碑文亦多为隶书，则世所习见者也。而草书之起源虽据崔瑗《草书势》乃由于“应时谕指，用于卒迫，兼功并用，爱日省力”。但及其艺术化之后，则较之其他诸体，反离实用最远，故其在政治与社会上之一般实用价值如何，今已无从考见，亦因此之故，遂益成为士大夫寄托性情之一种艺术矣。

二十余年前陈寅恪先生尝考论天师道与书法之关系，以为南北朝时代之书法与道教写经有关[56]。其说发人之所未发，至为精当。然鄙意以为其间犹有可申论之处，兹不辞讥笑而附著吾说于下。两晋南北朝士大夫之生活、思想、感情既多承汉魏士风而来，则书法自当为陶冶性情之一种艺术，而不主实用可知。但写经在宗教上虽为一种功德，然毕竟不得不谓之为书法之实用，而稍远于纯粹之艺术矣。然则就表面

观之，陈说岂不与上文所论有牴牾难通之处耶？而按之实际，则殊不然。盖写经仅限于用正书或隶书，并不用草书，兹仅就陈先生原文所举之例证，转摘一二条于下，以实吾说，《真诰》卷十九《叙录》云：

> 三君（杨君羲，许长史谧，许椽翙）手迹，杨君书最工；不今不古，能大能细。大较虽祖效郗法，笔力规矩并于二王。而名不显者，当以地微，兼为二王所抑故也。椽书乃是学杨，而字体劲利，偏善写经。画符与杨相似，郁勃锋势，殆非人功所逮。长史章草乃能，而正书古拙。符又不巧，故不写经也。

《太平御览》卷六百十六引《太平经》云：

> 郗愔性尚道法，密自遵行。善隶书，与右军相埒。自起写道经，将盈百卷，于今多有在者。

《云笈七籤》卷一百七陶翊撰《华阳隐居先生本起录》云：

> （隐居先生）祖隆，好读书善写。父贞宝善藁隶。家贫以写经为业，一纸值四十。

据此可知写经必须为善正书或隶书之人，许长史虽擅草书，而正书古拙，遂不写经。则尤是草书不用之于道家写经之证也。今尚传世吴索 纨所书之《道德经》五千言，亦为道教典籍，而其书体正作正体或隶体[57]，足为旁证。由是观之，两晋南北朝时书法艺术之一部分——隶书——虽曾为道教所利用（实则汉魏隶书亦有实用性，已见前），而其中最为士大夫性情所寄，亦最宜于发挥个性之部分——草书——则仍不失为一种无所为而为，不以实用为主之艺术也。故陈说虽是，然殊不足据之以证吾说为非。诚恐好学深思之读者于此或有所惑，故略辨释其疑点如此。

（三）汉晋之际新思潮之发展

上二节中既陈士之自觉甚详，兹请进而略论其时之思想变迁。唯

平章学术，其事至为不易，非作者之力所敢承，且限于篇幅，势亦不能于汉晋间之学术思想为全面之评述。故所论将仅及发展之大势，而复以足与前二节之旨互相发明者为断，或者可于考镜源流一端略有助益欤？

《颜氏家训》卷三《勉学》篇曰：

> 学之兴废，随世轻重。汉时贤俊皆以一经宏圣人之道，上明天时，下该人事，用此致卿相者多矣。末俗已来不复尔，空守章句，但诵师言，施之世务，殆无一可。故士大夫子弟皆以博涉为贵，不肯专儒。

吴承仕《经典释文序录疏证》曰：

> 汉师拘虚迂阔之义，已为世人所厌。势激而迁，则去滞著而上襄玄远。[58]

按儒家经术之衰与老庄思想之兴最为汉晋间学术思想变迁之大事。此一转变之原因虽甚多，要可自两方面言之。一为客观方面之原因：汉人通经所以致用，今经学末流既不能施之世务，则其势乃不得不衰，此颜氏之论也。一为主观方面之原因：一种学术思想之流行除因其具实用之价值外，又必须能满足学者之内心要求。而汉儒说经既羼以阴阳五行之论，复流于章句繁琐之途，东京以降遂渐不足以厌切人心，其为人所厌弃则尤是事有必至，此吴氏之说也。本篇仅就士之自觉之背景考察思想之变迁，故所涉不出主观方面之范围，而置客观之因素不论焉！

汉魏之际儒学渐衰，近人颇有论及之者[59]。兹先就章句式微之事实，以说明思想转变之趋向。章句之繁琐，西汉已然，降及东京，其风弥甚。王充著《论衡》于章句之学已颇加针砭，谓其蔽塞人心，不足通识今古，如卷十二《谢短》篇曰：

> 夫儒生之业五经也，南面为师，旦夕讲授章句，滑习义理，究备于五经，可也。五经之后，秦汉之事不能知者，短也。夫知古不知今，谓之陆沉，然则儒生所谓陆沉者也。五经之前，至于天地始开，帝王初立者，主名为谁，儒生又不知也。夫知今不知古，谓之盲瞽。

五经比于上古，犹为今也。徒能说今，不晓上古，然则儒生所谓盲瞽者也。[60]

东汉中叶以下，据史传之记载，鄙薄章句者益众，兹略引数例如下。《后汉书》卷六十二《荀淑传》曰：

荀淑……少有高行，博学而不好章句，多为俗儒所非。

同书同卷《韩韶传》曰：

子融，字元长，少能辨理，而不为章句学。

同书卷六十四《卢植传》曰：

卢植……少与郑玄俱事马融，能通古今学，好研精，而不守章句。[61]

故范蔚宗《儒林列传序》总论之曰：

本初元年梁太后诏曰：大将军下至六百石，悉遣子就学。……自是游学增盛，至三万余生。然章句渐疏，而多以浮华相尚，儒者之风盖衰矣。

东汉章句学衰，而后期尤甚，此人所共知者也。若欲进而考论汉晋间思想流变之真相，则不能不究诘章句衰微之根本原因何在。《后汉书》卷八十下《文苑传下·边让传》载蔡邕荐让之言曰（参《蔡中郎文集》卷七《荐边文礼》）：

初涉诸经，见本知义。授者不能对其问，章句不能逮其意。

据此则汉末学者治经盖有求根本义之趋向，而章句烦琐适足以破坏大体，遂为当时通儒所不取也。此意徐幹《中论》尤畅发之，卷上《治学》篇曰：

凡学者大义为先，物名为后，大义举而扬名从之。然鄙儒之博学也，务于物名，详于器械，矜于诂训，摘其章句，而不能统其大义之所极，以获先王之心。

东汉古学兼通数家大义，不守一家之师法章句，故其学日盛，前举例中荀淑与卢植皆古学之规模也。郑玄最称古学大师，《后汉书》卷三十五本传范蔚宗论曰：

及东京学者亦各名家，而守文之徒滞固所禀，异端纷纭，互相诡激。遂令经有数家，家有数说，章句多者或乃百余万言。学徒劳而少功，后生疑而莫正，郑玄括囊大典，网罗众家，删裁繁芜，刊改漏失，自是学者略知所归。

然本传犹谓"玄质于辞训，通人颇讥其繁"者，盖郑氏学通今古，调停取舍之间已兼有章句之性质，故其注经多至百余万言[62]。由是观之，郑学之为一时学者所归，固在于"网罗众家，删裁繁芜"，而其学行之未久即招致反对者，则实由于其删裁之未尽，犹不免流为烦琐，与当时学者寻求根本义之内心要求有所未合也。故继郑氏经学简化运动而起者，复有汉末刘表所倡导之荆州学派[63]。荆州学之内容今已不易确知，但其学术趋向犹不难考见。严可均《全后汉文》卷九十一王粲《荆州文学记·官志》曰：

有汉荆州牧曰刘君……乃命五业从事宋衷（忠）所作文学，延朋徒焉。宣德音以赞之，降嘉礼以劝之。五载之间，道化大行。耆德故老綦毋闿等负书荷器，自远而至者三百有余人。

此言夫其盛况也。《后汉书补注》卷十六《刘表传》引《刘镇南碑》（《全三国文》卷五十六）云：

君深愍末学远本离直，乃令诸儒改定五经章句，删划浮辞，芟除烦重。

此则言其为学之大体也。按刘表之名见于《后汉书·党锢传》序，为八及

之一(本传谓为八顾,尚别有异说,可毋细辨),而倡经学简化之运动,则蔚宗所谓"章句渐疏,多以浮华相尚"者,诚信而有征矣。"删划浮辞,芟除烦重"最为荆州学精神之所寄,而其实际之领导人物则是宋仲子。仲子特以注《太玄》为天下所重,据近人所考,固是发明玄理之作[64]。重玄理,即是探求根本义也。而尤可注意者,则是宋衷之学与郑玄经学之关系。《三国志·蜀书》卷十二《李譔传》曰:

> 李譔……与同县尹默俱游荆州,从司马徽、宋忠等学。譔具传其业,又从默讲论义理。……著古文易、尚书、毛诗、三礼、左氏传、太玄指归,皆依准贾(逵)、马(融),异于郑玄。与王氏殊隔,初不见其所述,而意归多同。

王氏者,指王肃也。同书《魏书》卷十三肃本传曰:

> 肃字子雍。年十八,从宋忠读太玄,而更为之解。……初肃善贾、马之学,而不好郑氏。采会同异,为尚书、诗、论语、三礼、左氏解,及撰定父朗所作易传,皆列于学官。

按李王二氏所居殊隔,而著书反郑氏之学,意归多同,此则必因其同源于宋衷之故。由是而推之,则荆州之学必于郑学之繁有所不惬,故益加删落,以求义理之本也。盖东京以降,经学有今古之分,异端纷纭,莫衷一是,而学者探根本、重义理之要求则与日俱增。郑玄之"网罗众家,删裁繁芜",即相应于此一时代之需要而起者也。郑学既出,众论翕然归之。皮锡瑞《经学历史》,《经学中衰时代》篇云:

> 郑君徒党遍天下,即经学论,可谓小一统时代。

诚是也。然郑氏虽为当时之显学,而其说出于折衷调停,犹近章句之烦琐。一般经生或可于此得所依傍,博通古今好学深思之士则尚心有未安,而不得不别为探本抉原之谋,此荆州之学之所由来也。《三国志·魏书》卷六《刘表传》注引《英雄记》谓表:

> 乃开立学官,博求儒士,使綦毋闿、宋忠等撰定五经章句,谓之

后定。

显亦康成“述先圣之元意，整百家之不齐”（郑玄《戒子书》语）之精神也。近人论荆州之学皆知其为魏晋玄学之滥觞，而于其为郑氏经学简化运动之更进一步之发展一点，似未深加注意。荆州学上承郑学精神而来，但同时亦为对郑学之反动，此层犹有可得而微论者。郑学之特征之一在其“兼通今古，沟合为一”（借用皮锡瑞语），而荆州学正复有之。盖荆州儒者既多至三百余人，其中必兼揽今古各家，非尽属古学之士可知。又其所撰定之五经，号为章句，亦显其今学之痕迹。《南齐书》卷三十三《王僧虔传》载虔《诫子书》有曰：

> 且论注百氏，荆州八袠，又才性四本，声无哀乐，皆言家口实，如客至之有设也。

又曰：

> 八袠所载，凡有几家？

则荆州新学固不止一家。然自其书为清谈家之口实一点观之，则必尚简要，重义理，仍是古学之家数。然则荆州之学“网罗众家”，固与郑学不殊也。复次，郑学虽以繁见讥，然其根本精神实在于“删裁繁芜”，与荆州学风之“删划浮辞，芟除烦重”者，又无以异也。至于荆州导启魏晋道家之玄风，郑学结束两汉儒家之经术，虽为二者殊异之所在，然实亦所处时代不同有以致之耳！[65]

荆州学之内容今已不能详知，然其《易》与《太玄》之新注为汉晋间天道观转变之关键所在，王弼、何晏之形上学即承此而起，此今人之定论也。夫易为专门之学，作者未涉樊篱，安敢妄加论述。兹以其事关涉汉晋间学术思想发展之趋向至巨，故就近人之考论略察其演变之迹，匪敢于易学之本身有所推断也。汉儒以象数说易，故囿于形器，具体质实则有余，抽象玄虚则不足，盖通经致用之一般风气下之必然结果也。自董仲舒以天人相应之旨说《春秋》，后世说易诸家遂颇有专主阴阳灾异者，孟喜、京房特其最盛者耳。阴阳灾异说之前提在假定天有意志，而复表现其意志于行动之中。人唯自天之行动如祥瑞灾异之类得知天之意志，

而不能于天之本体有所认识。依此种观点，则人对天之知解无以超乎形象之外。此所以王弼注易唱得意忘言，摈落象数，独明本体，一扫汉人繁乱支离之天道观，而建立玄学中之抽象本体论，遂成为汉晋间学术思想之一大事因缘也。但王弼玄学体系之建立虽有天授，亦颇承东汉以来之学术精神，不可不稍加解说。就一般天道观念而论，王仲任著《论衡》已于汉代阴阳灾异之说有廓清之功，而其积极方面之建树，则在倡道家自然无为之天道观，开启后来王弼、何晏辈所谓天地万物以无为本之思想。《论衡》卷十八《自然》篇曰：

> 天动不欲以生物，而物自生，此则自然也。施气不欲为物，而物自为，此则无为也。

又曰：

> 春观万物之生，秋观其成，天地为之乎？物自然也。如谓天地为之，为之宜用手，天地安得万万千千手，并为万万千千物乎？

据此则仲任虽未能建立宇宙本体说，然已确知自万象缤纷以察天道为不足据矣。知夫天地无为而万物自然，则灾异之说自失其立论之根据，故曰：

> 夫天无为，故不言。灾变时至，气自为之。夫天地不能为，亦不能知也。

卷十四《谴告》篇亦曰：

> 夫天道，自然也，无为。如谴告人，是有为，非自然也。黄老之家论说天道，得其实矣。

至于仲任与易学之关系亦有当注意者在。卷十四《寒温》篇云：

> 夫天道自然，自然无为，二令参偶，遭适逢会，人事始作，天气已有，故曰道也。使应政事，是有，非自然也。易京氏布六十四卦

于一岁中，六日七分，一卦用事，卦有阴阳，气有升降，阳升则温，阴升则寒，由此言之，寒温随卦而至，不应政治也。

是仲任固反对以灾异说易而牵合于人事也。又文中引京氏易以斥天人相应之说者，正是所谓以子之矛攻子之盾，盖《寒温》篇原是针对京氏易而发者也。《汉书》卷七十五《京房传》略曰：

京房……治易事梁人焦延寿，其说长于灾变，分六十卦，更直日用事（宋祁曰：别本作六十四卦），以风雨寒温为候，各有占验。房用之尤精。

是其明证。仲任之天道论与王、何本体论有渊源，说已见前；其批判京氏易亦可与东汉易学之发展相发明。《后汉书》卷七十九上《儒林传上·孙期传》曰：

建武中……陈元、郑众皆传费氏易，其后马融亦为其传。融授郑玄，玄作易注，荀爽又作易传。自是费氏兴而京氏遂衰。

则费氏易代京氏而兴为东汉易学之一大变化。《前汉书》卷八十八《儒林传·费直传》曰：

费直……长于卦筮，亡章句，徒以彖象系辞十篇文言，解说上下经。

可知费氏易之特征乃在其亡章句与以传解经二点。故"至少至马融之世，阴阳术数灾异之说浸衰，而渐回复于着重以义理解经之趋势矣"。[66]此仲任之批判京氏易在思想上当与东汉易学发展有连贯性之证也。马融、郑玄以下治易而著者尚有宋衷，《三国志·吴书》卷十二《虞翻传》注引《翻别传》所载《易注》有云：

孝灵之际，颍川荀谞，号为知易。臣得其注，有愈俗儒……南郡太守马融，名有俊才，其所解释，复不及谞。……若乃北海郑玄，南阳宋忠，虽各立注，忠小差玄，而皆未得其门。

今按：宋衷《易注》不传，其说不易详考，然就虞翻并举郑宋，复加以比较而言，则宋氏易必为马郑一派，而更有改进也。前文论荆州之学下开魏晋玄学而上承郑玄之经学简化运动，易学之传衍似可为此说之实例。王辅嗣注易原出荆州，近人考据已确，毋庸再及，兹但略引二家之说于下，以资证明。汤用彤先生云：

> 王弼之家学，上溯荆州，出于宋氏。夫宋氏重性与天道，辅嗣好玄理，其中演变应有相当之联系也。又按王肃从宋衷读太玄，而更为之解。张惠言说，王弼注易，祖述肃说，特去其比附爻象者。此推论若确，则由首称仲子，再传子雍，终有辅嗣，可谓一脉相传者也。[67]

钱师宾四云：

> 王弼之学，原于荆州……隋书经籍志刘表有周易章句五卷，梁有宋忠注周易十卷。弼父业乃刘表外孙，则弼之易学，远有端绪。[68]

至辅嗣注易与郑氏易学之关系，近人则较少注意，而或有致疑者。然其事佚出本篇范围，无详考之必要。兹仅就大关键处略着数语，以见汉晋间易学发展之一般线索足矣。《隋书·经籍志》卷一《经籍一》曰：

> 后汉陈元、郑众皆传费氏之学，马融又为其传，以授郑玄，玄作易注。荀爽又作易传（按以上皆据《后汉书·儒林传》语，前已引之）。魏代王肃、王弼并为之注，自是费氏大兴。

据此则汉晋间易学传衍之共同线索为费氏之易。费氏易为古学，所重在义理，与京氏之以阴阳术数灾异说易者大异。就论易之方法言，费学之最大特色则在以传解经。古今学者辩论此点者皆注重其起源之问题，或谓起于王弼，或谓导自郑玄，或谓始由费直，而莫能定[69]。据汤用彤先生之说，反求古传，轻视后师章句，为汉晋易学新陈代谢之关键，故于辅嗣以传解经之精神深致推崇[70]，其论是也。清儒姚配中则谓经传之合始自费直[71]，若就纯方法之意义言，亦是也。顾亭林《日知录》

卷一"朱子周易本义"条略曰：

> 谓连合经传始于辅嗣，不知其实本于康成也。

则康成无论如何为费王间之一关键人物，不能因费氏合经传于先(顾亭林亦已注意及之)遂否定其在易学变迁史上之地位也。郑氏之易传自马融，而高贵乡公言经传连文仅及康成而不及季长(事见《三国志·魏书》卷四《高贵乡公髦纪》)，即是东汉中叶以后重合经传始于康成之证。由是观之，辅嗣以传解经之法与其谓远承费直，不如谓其近袭郑玄之更合于情实也。淳于俊对高贵乡公之问曰：

> 郑玄合彖象于经者，欲使学者寻省易了也。

此语实透露郑玄注易旨在得其大义之消息，而与东汉中叶以后学术思想着重根本原理之探求之一般趋势甚相符合。辅嗣本体之学不过承此大潮流而益以玄思之结果耳。然此殊非郑王易学在思想内容上相同之谓也。辅嗣易学，祖述王肃，而肃固反郑之巨擘。《隋书·经籍志》亦尝言之曰：

> 梁、陈郑玄王弼二注列于国学，齐代唯传郑义。至隋，王注盛行，郑学浸微，今殆尽矣。

故郑王异义，古今无间辞，但若不论内容，仅就汉晋间思想发展之一般趋向观之，二者之间固犹有承递之迹可言。《南齐书》卷三十九《陆澄传》载澄《与王俭书》有云：

> 晋太兴四年，太常荀崧请置周易郑玄注博士，行乎前代。于时政由王庾，皆儁神清识，能言玄远，舍辅嗣而用康成，岂其妄然！泰元立王肃易，当以在玄、弼之间。

据此可知郑玄与王弼之易，异中有同。而王肃虽反郑，其易注仍不免为康成与辅嗣间之过渡。其先后演变之迹岂不居可见乎？在同一求原理、尚简化之潮流中，康成易学结束汉代象数术之旧，而辅嗣则导启魏

晋本体论之新，斯诚李光弼人郭子仪军，壁垒旌旗非复旧观，时为之，亦人为之也。余故备论其事，以为荆州之学承先启后之一例焉！

以上论东汉中叶以后儒学之发展，自马、郑以至荆州，皆以鄙章句之烦琐而重经典之本义，为其间一贯线索。其流变所及则渐启舍离具体事象而求根本原理之风，正始玄音乃承之而起，此学术思想将变之候也。汉魏之际，延笃、曹植有《仁孝论》，朱穆有《崇厚绝交论》，刘粱有《破群论》、《和同论》，虽思想不出儒家之范围，其舍事象而言原理，则已开魏晋论文之先河[72]。汉末儒学弃末流之繁而归于本义之约，其事虽人所习知，但其所以有此转变之故，则尚有待于进一步探究。窃以为一切从外在事态之变迁而迂曲为说者，皆不及用士之内心自觉一点为之解释之确切而直截。盖随士大夫内心自觉而来者为思想之解放与精神之自由，如是则自不能满足于章句之支离破碎，而必求于义理之本有统一性之了解。此实为获得充分发展与具有高度自觉之精神个体，要求认识宇宙人生之根本意义，以安顿其心灵之必然归趋也。故东汉学术自中叶以降，下迄魏晋玄学之兴，实用之意味日淡，而满足内心要求之色彩日浓。跌荡放言之辈如孔文举、祢正平、嵇叔夜之罹祸虽多少皆与其思想有关，然卒不之顾，其重内心而轻外物之精神为何如耶！此亦汉晋之际学术思想之发展不得纯以政治状况等外在事态释之之故也。汤用彤先生尝论之曰：

> 大凡世界圣教演进，如至于繁琐失真，则常生复古之要求。耶稣新教，倡言反求圣经。佛教经量部称以庆喜（阿难）为师。均斥后世经师失教祖之原旨，而重寻求其最初之根据也。夫不囿于成说，自由之解释乃可以兴。思想自由，则离拘守经师，而进入启明时代矣。[73]

斯言是也。然其间犹有可得而说者，即何以宗教与学术史上之复古要求产生于某一时代而非别一时代？质言之，何以经学之简化运动必兴于东汉末期，而基督教之复古运动亦必迟至十五、十六世纪始得发生？则其间当有时代之背景。汉晋间之思想变迁，吾人既持内心自觉之说论之矣，而基督新教反求之圣经之运动亦正具同一背景。盖基督教经中古诸经师之详尽发挥，亦流为章句（Sentences）之繁琐，而渐昧于大义。及至十四世纪以后文艺复兴兴起，个人之自觉日益发展，于是人文

主义学者如伐拉(Valla)、伊拉斯玛斯(Erasmus)之流,乃起而整理圣经,通训诂以举大义,马丁·路德之宗教革命思想一部分即导源于此。故基督教之反求圣经所以迟至十六世纪始蔚成广泛之运动者,良由个体自觉至是始发展成熟耳。汉晋间学术思想之变迁以个体内心之自觉为其背景之说,得此一有力之旁证,乃益可无疑矣。

抑更有可论者,离具体之事象而求抽象之原理,其事并不限于儒家之经典,而实遍及精神领域之各方面。虽时序先后,所得深浅或有不同,然其表现为寻求事物之最高原理之趋向则一,斯尤足为内心自觉之说明矣。兹仅就人物评论、文学与音乐三端略征史料,以实吾说。(按:此数事,中篇均已论及。兹所以重言之者,盖为说明当时人理论化之倾向也。目的不同,取材亦异,虽稍嫌枝蔓,读者谅之。)

中篇论人物评论已指出斯学之理论化早始于郭宗林、下及曹魏论识鉴原理之作益多,今传世之刘劭《人物志》即其一也。故关于此点,可不必再赘,兹但取魏晋之世重以精神鉴人之事论之,不徒以其为时人思想自具体至抽象之发展之一端,抑且与玄学之兴极有渊源也。汉代鉴人注重形体,故《论衡》有《骨相》之篇。然在仲任已感自形体观人之不足,《骨相》篇有云:

> 相或在内,或在外,或在形体,或在声气。察外者遗其内,在形体者亡其声气。

至郭林宗、许子将之批评人物,则似已留意于神味,观前篇所引史料可知。而正式提出观察精神为鉴识之最高原则者,则是刘劭。《人物志》卷上《九徵篇》云:

> 夫色见于貌,所谓徵神;徵神见貌,则情发乎目。

又云:

> 物生有形,形有神情;能知精神,则穷理尽性。

神鉴之法,既在观人之目,故蒋济著论谓观眸子可以知人[74]。其实眸子之说起于孟子,王仲任亦已注意及之,谓清浊禀之于天,不可改

易(《论衡》卷三《本性论》)。但以瞻形得神为普遍之识鉴方法,则事起魏晋以后。《抱朴子》卷二十一《清鉴》篇曰:

> 区别臧否,瞻形得神,存乎其人,不可力为。

今按形不尽神及瞻形得神之旨,正是汉末以来舍具体事象而求抽象原理之精神之表现。故论人物之重神而遗形亦犹论天道之重本体而忽象数也。与神鉴之论相辅而行者有所谓"言不尽意"之说,《艺文类聚》卷十九欧阳建《言尽意论》曰:

> 世之论者以为言不尽意,由来尚矣,至乎通才达识咸以为然。若夫蒋公之论眸子,钟傅之言才性,莫不引此为谈证。

王弼注易遂采此法,益辅以庄生"得鱼忘筌"之旨,而建立本体论。于是"言不尽意","得意忘言"卒成魏晋玄学中之一根本方法,推其源流固出自汉魏以来之人伦识鉴也。[75]

纯文学之发展其事较迟,故文学理论亦不如其他方面之成熟,但理论化之倾向则已随文学价值之独立而俱来。此可征之于曹丕之《典论·论文》。《典论》首论作家,然后始略及文体及文学理论,此盖初期文论之一般特色,颇受东汉以来人物评论之影响而然也[76]。《文选》卷五十二《论二·典论论文》曰:

> 夫文本同而末异,盖奏议宜雅,书论宜理,铭诔尚实,诗赋欲丽。此四科不同,故能之者偏也,唯通才能备其体。文以气为主,气之清浊有体,不可力强而致。

魏文既主本同之说,又谓"文以气为主",则显是承认文学具有最高之原理。至其四科分论,曰雅、曰理、曰实、曰丽,则又是对每一文体予以理论化,而抉出其本质也。继魏文而有作者,有陆士衡之《文赋》,虽其时代稍晚,然犹可据之以见文学理论化之发展。《文赋》(《文选》卷十七,《论文》)首述万象纷然,四时移逝之态,而继之曰:

> 笼天地于形内,挫万物于笔端。始踯躅于燥吻,终流离于濡

翰。理扶质以立干，文垂条而结繁。

其执一控多，执简驭繁之意至为显然。盖士衡生当玄学已盛之后，虽入洛以前僻处江东，恐亦不能完全无感于玄风，故赋中所论实以文之功能在表现天地万物之本体[77]。其言曰：

课虚无以责有，叩寂寞而求音。

又曰：

伊兹文之为用，固众理之所因，恢万里使无阂，通亿载而为津。

此与魏文之论文以气为说者，极可表现魏晋前后思想之变迁，亦可见文学理论受流行思想之影响为如何也。至其论文体之说则曰：

诗缘情而绮靡，赋体物而浏亮，碑披文以相质，诔缠绵而凄怆，铭博约而温润，箴顿挫而清壮，颂优游以彬蔚，论精微而谲诳。虽区分之在兹，亦禁邪而制放，要辞达而理举，故无取乎冗长。

较《典论》所言意境远为深到，然其于分论诸体之性质后，乃进而陈文学之最高原则，归之于约，并拈一理字为说，则犹是师魏文之遗意，而同表现为自具体之文学批评进至抽象原理之探求趋向也。

音乐之理论化所能言者较少，今但约论之，以见大势所趋而已。嵇叔夜著《声无哀乐论》(《嵇中散集》卷五)设秦客与主人辩难，一反一复，详论音声之理，盖即一篇推理严谨之乐论也。兹摘其中关于探求抽象原理之语如下，不仅以其关系音乐理论化之问题，且以见玄学思想持论之一斑也。其言曰：

夫推类辨物，当先求之自然之理。理已足，然后借古义以明之耳。今未得之于心，而多恃前言以为谈证，自此以往，恐巧历不能纪耳。

音乐亦为当时士大夫“推类辨物”之一端，宜乎当求其自然之理。然探

求原理之道则在直指本心，问其义安否，而不得徒引古人为权威；及已内得于心，然后再借古义以为说，此即陆象山“六经注我”之意，尤足为内心自觉之说明。又论中复应用“得意而忘言”[78]之方法，则叔夜之乐论盖即其玄学思想之引申也。《文选》卷十八收《琴赋》一篇（《嵇中散集》卷二），题目虽仿自王子渊《洞箫赋》、马季长《长笛赋》，然一比较其内容则发现有一至不相同之点：即王、马诸赋大体仅能于乐声之描绘曲尽其致，而叔夜则借琴音而论乐理，用意显与前人违异。此点但引《琴赋序》中之言即可充分证明，不必多事摘录也。序云：

> 然八音之器，歌舞之象，历世才士并为之赋颂，其体制风流，莫不相袭。称其材干，则以危苦为上；赋其声音，则以悲哀为主；美其感化，则以垂涕为贵。丽则丽矣，然未尽其理也。推其所由，似元不解音声；览其旨趣，亦未达礼乐之情也。众器之中，琴德为优，故缀叙所怀，以为之赋。

是其有心与前修立异，固已自点出之矣。与叔夜同时而交游至密者，尚有人焉，亦著文专论乐理，则阮嗣宗是也。嗣宗《乐论》原文太长，不能全引。然其文既曰：“夫乐者，天地之体，万物之性也。合其体，得其性，则和；离其体，失其性，则乖。”又云：“故八音有本体，五声有自然。”而“此自然之道”即“乐之所始”。则其文之为总论音乐原理，可以不待繁言而决矣。又全文主旨在强调“圣人之乐和而已矣”，而颇不取后世之“以哀为乐”。故曰：“乐者，使人精神平和，衰气不入，天地交泰，远物来集，故谓之乐也。今则流涕感动，嘘唏伤气，寒暑不适，庶物不遂，虽出丝竹，宜谓之哀。奈何俯仰叹息，以此称乐乎？”此不但与上引嵇叔夜《琴赋序》若合符节，即与“声无哀乐”之论亦消息相通也[79]。然则至迟在阮、嵇之世，音乐之欣赏亦已发展至探求抽象原理之阶段，一如文学之例，此其故不益可以深长思耶！

汉晋之际儒术衰而道家盛，自来论之者亦已多矣。其言有得有失，今亦不克一一为之疏通证明。兹但从自觉之观点检讨二家离合兴衰之故，虽不能整齐众说，纲举目张，亦可于世运升降与学术流变之关系，略发其覆，较之轻评往哲，高下由心，或犹稍得乎论世知人之旨也。至于儒道之争，门户之判，从来论者，最所萦怀，虽事洵非虚，而其情则犹别有可说。窃不自量，欲破故垒而更进一新解焉！

今欲知儒学之所以衰,不能不知儒学在汉代社会文化上之功用。范蔚宗《后汉书·儒林传》论曰:

> 自光武中兴以后,干戈稍戢,专事经学,自是其风世笃焉!其服儒衣、称先生、游庠序,聚横塾者,盖布衣之于邦域矣。若乃经生所处,不远万里之路;精庐暂建,赢粮动有千百。其耆名高义,开门受徒者,编牒不下万人。皆专相传祖,莫或讹杂。至有分争王庭,树朋私里,繁其章条,穿求崖穴,以合一家之说。……夫书理无二,义归有宗,而硕学之徒,莫之或徙,故通人鄙其固焉。……然所谈者仁义,所传者圣法也。故人识君臣父子之纲,家知违邪归正之路。自桓灵之间,君道秕僻,朝纲日陵,国隙屡启。自中智以下,靡不审其崩离。自权彊之臣息其窥盗之谋,豪俊之夫屈于鄙生之议者,人诵先王言也,下畏逆顺势也。至如张温、皇甫嵩之徒,功定天下之半,声驰四海之表,俯仰顾眄,则天业可移,犹鞠躬昏主之下,狼狈折札之命,散成兵,就绳约,而无悔心。暨乎剥桡自极,人神数尽,然后群英乘其运,世德终其祚。迹衰敝之所由致,而能多历年所者,斯岂非学之效乎?

同书卷六十六《陈蕃传》论曰(参考卷六十一末"蔚宗之论"):

> 桓、灵之世,若陈蕃之徒,咸能树立风声,抗论惛俗,而驱驰险厄之中,与刑人腐夫同朝争衡,终取灭亡之祸者,彼非不能絜情志,违埃雾也。愍夫世士以离俗为高,而人伦莫相恤也。以遁世为非义,故屡退而不去;以仁心为己任,虽道远而弥厉。及遭际会,协策窦武,自谓万世一遇也。懔懔乎伊、望之业矣。功虽不终,然其信义足以携持民心,汉世乱而不亡,百余年间,数公之力也。

按:蔚宗所论儒学之效用极为精当,其史识之卓越,诚不易企及。据此则儒学实与汉代一统之局相维系,儒学之功能在此,其所以终于蹶而莫能振者亦在此。盖自东汉中叶以来,士大夫之群体自觉与个体自觉日臻成熟,党锢狱后,士大夫与阉宦阶级相对抗之精神既渐趋消失,其内在团结之意态亦随之松弛,而转图所以保家全身之计,朱子所谓"刚大方直之气,折于凶虐之余,而渐图所以全身就事之计"者,诚是也。自此

以往，道术既为天下裂，士大夫以天下为己任之精神逐渐为家族与个人之意识所掩没。徐孺子寄语郭林宗："大树将颠，非一绳所维，何为栖栖，不遑宁处?"即是士大夫不复以国家或社会为念之证。蔚宗谓"世士以离俗为高，而人伦莫相恤"，得其情矣。自党锢以后下迄曹魏，就士大夫之意识言，殆为大群体精神逐步萎缩而个人精神生活之领域逐步扩大之历程[80]。当时社会上最具势力之士大夫阶层既不复以国家社会为重，而各自发展与扩大其私生活之领域，则汉代一统之局，势已不得不坠[81]。一统之局既坠，则与之相维系之儒学遂失其效用，而亦不得不衰矣。故推原溯始，儒学之衰，实为士大夫自觉发展所必有之结局。

明乎儒学之所以衰，然后始可与论玄学之所由兴。青木正儿氏论清谈思想之萌芽，采武内义雄之说，谓儒学沉溺训诂拘泥末节之弊至魏明帝太和、青龙之际为最甚，而清谈适起于此时，此二现象之因果关系可以推测云[82]。此说自今日观之，已不足信。盖儒学章句繁琐之弊，早在东汉中叶已为治经者所不满，其后郑玄以至荆州学派之简化运动即承此要求而起，前文已论及之。王弼注易又复承此一运动而更进一步探求宇宙万物之根本原理，遂牵连及于老子，通儒道而为一。故自学术思想之发展阶段言，玄学之兴起乃是汉末以来士大夫探求抽象原理之最后归趋。儒学之重心在人伦日用，形而上之本体本非所重，故夫子之言性与天道不可得而闻。汉末经学之简化运动，充量至极，亦仅能阐明群经之大义，而不能于宇宙万物之最高原理提出"统之有宗，会之有元"之解答，此在魏晋之士则犹以为未达一间，而无以满足其内心深处之需求也。《世说新语》卷一《言语》篇曰：

> 刘尹与桓宣武共听讲礼记。桓云：时有入心处，便觉咫尺玄门。刘曰：此未关至极，自是金华殿之语。

此虽东晋时事，然殊可以反映魏晋士大夫对儒学之一般心理，儒家经典所讲者仅为人事之理，故仍"未关至极"，必须进而探究统摄宇宙万物之最高原理，始为达玄境而可以安顿其自觉心也。《三国志·魏书》卷十《荀彧传》注引何劭《荀粲传》曰：

> 粲诸兄并以儒术论议，而粲独好言道。常以为子贡称夫子之言性与天道不可得闻，然则六籍虽存，固圣人之糠秕。粲兄俣难

> 曰：易亦云：圣人立象以尽意，系辞焉以尽言，则微言胡为不可得而闻见哉？粲答曰：盖理之微者非物象之所举也。今称立象以尽意，此非通于意外者也；系辞焉以尽言，此非言乎系表者也。斯则象外之意，系表之言，固蕴而不出矣。

此尤为传统儒学因未能发展其形而上之学，故不复餍切人心之证，亦“咫尺玄门”一语之确解也。然此处牵涉一极重要之问题，不可不略加讨论。青木正儿论清谈之起源，谓不始于正始时代之王、何，而启自太和初年傅嘏与荀粲之谈论。今按：青木之说虽不无可取之处，然殊“未关至极”，兹请略言之。传统之解释以清谈始于正始者，并非纯指思想谈论而言，而谓援引老庄正式标立宇宙本体之论由王弼、何晏造其端也。若仅就思想谈论而言，则其事固当远溯至汉末，此点中篇已言之。然考青木之意，则实以谈老庄之玄虚发轫于荀、傅。青木氏之说出，中日学者多引据之，而日本方面尤视为莫大之创见，故已久成定谳[83]。余于青木氏立论之根据尝反复推究，终觉心有未安，故敢略陈鄙见，以就教于中外博学通识之士。前引《荀粲传》又云：

> 太和初到京邑与傅嘏谈。嘏善谈名理，而粲尚玄远，宗致虽同，仓卒时或有格而不相得意。裴徽通彼我之怀，为二家骑驿。顷之，粲与嘏善。（参考《世说新语》卷二《文学》篇“傅嘏善虚胜”条及注）

《世说新语·文学》篇注引《管辂传》曰：

> 裴使君（徽）有高才逸度，善言玄妙也。

青木氏以荀、傅之“同宗致”，即是同奉道家之言，又谓“玄虚”、“虚胜”、“玄妙”皆指纯精道家之玄学而言[84]。今按青木氏所引之证据中最有力者为传中“粲诸兄并以儒术论议，而粲独好言道”一语。但一考上下文气，即知此处“道”字不必定指道家，而似以解作天道或道术之“道”为得。兹分三点证之。一、上文谓诸兄以儒术论议，则下文之“道”字显是承“术”字而来。术者具体而多端，道则为最高之抽象原理，适成对比，且与全篇旨意符合。若谓道家，则当作“好道”或“好道家言”，不得云

“好言道”。二、下接“夫子之言性与天道不可得闻”，则尤为上文“道”字之确诂。三、全篇主旨在说明“言不尽意”，亦即从具体事象不足以见抽象原理之意，故鄙薄“术”而重视“道”，谓六籍皆圣人之糠秕。且全篇无一字及老庄之言，惟引《易经》为说，益见与道家无关。若取《世说新语·文学》篇注引粲别传之言较之，更可见余说之非谬，其言曰：

> 粲诸兄儒术论议各知名。粲能言玄远，常以子贡称夫子之言性与天道，不得而闻也。然则六籍虽存，固圣人之糠秕。

此处省去“道”字，而代以“玄远”，则“道”与“玄远”可以互训。后世虽有解“玄远”为老庄者[85]，然最多只是后起之义，正始以前决不当作如是解。今试就本证论之。粲谓“嘏善谈名理，而粲尚玄远，宗致虽同，仓卒时或有格而不相得意。”若改此句之“玄远”为“老庄”或“道家”，则成何说耶？《世说新语》卷一《德行》篇“晋文王称阮嗣宗至慎”条注引李康（当作《家诫》“秉”）曰：

> 上（文王）曰：然天下之至慎者，其唯阮嗣宗乎？每与之言，言及玄远（按《晋书》卷四十九本传谓籍发言玄远，其义尤显），而未尝评论时事，臧否人物，可谓至慎乎？

此处“玄远”二字虽在正始之后，亦显不能易为“老庄”或“道家”。盖“评论时事”、“臧否人物”皆涉具体，足以招祸，故嗣宗但言“玄远”。是知“玄远”者，抽象之谓也。今司马文王不在能言之列，若嗣宗每与之言，必言老庄，则文王亦必知其为不诚不实之游辞，方恼羞成怒之不暇，更何至再三兴至慎之叹乎？《世说新语》曰：

> 傅嘏善言虚胜，荀粲谈尚玄远。每至共语，有争而不相喻。裴冀州释二家之义，通彼我之怀，常使两情皆得，彼此俱畅。

据此则粲、嘏二人之思想本不相同，故裴徽亦但能疏通二家，使各得其情，并非合二义为一，明矣。至于二人“宗致”相同者，则或为俱尚抽象原理一点。盖“虚胜”亦是重抽象而不涉具体之义[86]。现存关涉荀粲之直接材料甚少，然就此有限之材料观之，殊未见粲为道家之确证。原

文具在,可以覆按。后世之人胸亘老庄清谈之一念,遂不觉望文生义耳。若知夫士大夫之谈论思想不必定涉老庄,而其风已畅于汉末[87],又知夫尚玄远,即探求抽象原理,为汉晋间士大夫内心自觉之一般倾向,无论儒、道、名理以至文学艺术而皆然,则正始之音,其来有自,而太和玄谈亦无足异矣。故谓荀、傅之谈论已先王、何而涉及宇宙之本体则可,至于援引道家,正式建立玄学体系,则王弼、何晏实为吾国中古思想史上划时代之人物,他人不能夺其席也。青木氏既谓荀、傅皆同奉道家,而卒以二人属之名理派,足见划分学派,其事极为困难[88]。盖其时士大夫重天地万物之根本原理之探求,凡可以达到此目的之方法,无论其为儒、道或名理皆加援引,并无后世门户之见。正始以后,众流汇合,虽轻重之间各有偏倚,然益不易强为之分别流派也。近世论清谈思想之起源又多主自名理家演变而来之说(人物评论即属于名理一派)[89]。此亦一偏之见。盖论者见名理一派由具体事象发展至抽象原理之过程,而不见其他精神活动之领域亦莫不循同一趋向而进行,此岂能一一归之于名理学之影响?即以王辅嗣为例,其易学源出荆州,为汉末儒学简化运动之余绪,其注老亦有汉代之渊源可寻,如马融已有《老子注》。由是言之,正始之清谈思想,其来源为多元而非一元也。

复次,论魏晋玄学者,又谓其为对儒学之直接反动[90],则亦未能得持论之正。儒学之简化既早已蔚成运动,与玄学之尚虚玄至少在发展之趋向上,并行不悖,则二者之间似不应为正与反之关系。何晏、王弼皆儒道双修,并未叛离儒门,此点近人已有定论。故就一部分意义言,玄学正是儒学简化之更进一步之发展,所谓"千里来龙,至此结穴"者是也。如上文论易学之变迁可为例证。而此层之所以成为问题者,仍在对荀粲与其兄讨论"言不尽意"一段文字之解释。荀粲曰:"六籍虽存,固圣人之糠秕。"汤用彤先生与松本雅明氏均据此语而断定为道家对儒学之激烈反抗[91],鄙见于此点殊不敢苟同。若前文对"好言道"之解释为不误,则荀氏为道家一点已根本不能成立。吾人若扫除荀粲为道家之先入之见,再对原文细加玩味,即可知奉倩之言虽似激烈大胆,而实无反抗儒学之意,盖其全文唯在阐明"言不尽意"之旨。本乎此旨,则六籍既为圣人之言,自不足据之以窥圣道,而奉倩固以能言夫子之性与天道自负者,宜乎其糠秕六籍而不之顾矣。此亦犹汉末儒者以章句不足以知经籍之大义,遂鄙薄之而反求诸经传之本文,奉倩不过更进一步并传而弃之,欲径求圣人之道耳。前文谓玄学在部分意义上承继汉末以

来儒学反求本义之精神，而发挥之至极，此亦其一端也。

儒道虽平流并进，然正始以后道家一支波澜日阔，而儒家则渐呈泉源枯竭之象，一盛一衰，其故果安在哉？前论儒学之衰，在于汉代一统之局不复能持续，故儒学丧失其旧有社会文化之效用。所谓儒学之效用者，具体言之，即其名教纲常之说可以维持稳定之社会关系，使上下有别，长幼有序，父子君臣等皆各安其分而已。然汉末以来，君臣一伦既随人心之分裂而渐趋淡漠，而父子一伦亦因新思潮之影响而岌岌可危[92]。此外如夫妇朋友之关系亦莫不发生变化[93]，儒教旧有之安定作用遂不复能发挥矣。至于当时士大夫及一般子弟之所以背儒而向道者，则因儒术具有其普遍性与约束性，远不若老庄自然逍遥之旨深合其自觉心灵追求自由奔放之趋向也。《嵇中散集》卷七《难自然好学论》有云：

> 推其原也，六经以抑引为主，人性以从欲为欢。抑引则违其愿，从欲则得自然。然则自然之得，不由抑引之六经；全性之本，不须犯情之礼律。固知仁义务于理伪，非养真之要术；廉让生于争夺，非自然之所出也。

叔夜此论最能道出儒学见鄙而道家转盛之症结所在，推其旨意，盖由于重精神之自由也。《三国志·魏书》卷二十三《常林传》注引《魏略·沐介传》所载沐并戒其子以俭葬之言略曰：

> 夫礼者生民之始教，而百世之中庸也。故力行者则为君子，不务者终为小人。然非圣人，莫能履其从容也。是以富贵者有骄奢之过，而贫贱者讥于固陋。于是养生送死，苟窃非礼。……此言儒学拨乱反心，鸣鼓矫俗之大义也。未是夫穷理尽性，陶冶变化之实论也。若能原始要终，以天地为一区，万物为刍狗，该览玄通，求形景之宗，同祸福之素，一死一生之命，吾有慕于道矣。夫道之为物，惟恍惟忽……

沐德信于正始中为三府长史，必有闻于王、何之玄论，故文中之道，取老子之旨。其人立身处世犹宗儒义，然求精神之自由则转慕庄老。是知儒学虽经简化，而终不能适应时代人心之需要，以挽救其衰落之命运

者,实其本身之性质有以致之。还视老庄之言,则宗自然而返真我,外与物以俱化,内适性而逍遥,宜乎一世才智之士皆趋之若鹜,而莫能自拔矣。故儒学衰敝之原因,亦即道家兴盛之根据,探本穷源,要皆归于士之内心自觉而已。[94]

然玄学之发展,正始以降下迄晋初,路转峰回,犹多曲折,其间有自然与名教之争,崇有与贵无之辨,若徒持个体自觉一观念以为说,则亦失之远矣。自来论玄学之演变者,皆尝为之分别流派,然所依据之标准各异,故为说不同;有依思想之内容者[95],有依时代之先后者[96],有依持说之新旧者[97],亦有依阶级之利害者[98]。由于着重点不同,所涉及之问题亦各殊,而皆有所得。本篇所欲论者既不在检讨诸家之得失,亦不敢妄为综合调停之说,而仅在试从自觉之观点对玄学之发展历程重加解释,故与诸家纵有异同,亦非存心立异或曲意从同,其间盖有不期然而然者耳!依本文上二篇所论,汉晋之际士大夫之自觉至少可分为群体与个体之二不同层次。此二层次之自觉虽有不同,然皆顺士大夫社会成长之同一历史潮流而来,故其间关系至为密切。至于群体自觉与个体自觉间之交互作用究竟如何,本文则未尝论及。一则其事甚难,取证不易;再则牵涉过广,亦有乖文章之体例。兹以考释魏晋思想之流变必须涉及此点,故并而论之,盖亦可以见其大概焉!

与汉代一统之局相维系之儒学至郑康成或荆州学派之简化而告一段落,曹魏虽有恢复儒统之努力,而卒不能成功。《三国志·魏书》卷十五《刘馥传》载刘靖上疏陈儒训之本略曰:

> 自黄初以来,崇立太学,二十余年而寡有成者,盖由博士选轻,诸生避役,高门子弟耻非其伦,故无学者。虽有其名,而无其人;虽设其教,而无其功。[99]

是其明证,是以魏晋以下纯学术性之儒学虽未尝中断,而以经国济世或利禄为目的之儒教则确然已衰[100]。士大夫于如何维系社会大群体之统一与稳定既不甚关切,其所萦怀者遂唯在士大夫阶层及士大夫个体之社会存在问题。就此一角度言,魏晋思想之演变,实环绕士大夫之群体自觉与个体自觉而进行。盖群体自觉与个体自觉并不能常融合无间,其间颇有冲突抵触之事。如何消解此类冲突而使群己关系获致协调,遂为思想家所不能不注意之一中心问题。而对同一问题之不同答

案，则形成流派之根本原因所在也。

正始之世，何晏、夏侯玄之辈虽口唱玄音，然未尝遗落世务，且矜心欲有所为，此固尽人知之矣。所可注意者，正始之世为士大夫阶层在政治上升降之一关键。盖曹魏以寒族继汉而兴，不得不用刑名法术以立威，故士大夫颇受压抑，上起孟德，下逮元仲，其风愈后而弥甚。《三国志·魏书》卷三《明帝纪》注引《魏书》曰：

(明帝)好学多识，特留意于法理。

同书卷十三《王肃传》注引《魏略》云：

至太和、青龙中，中外多事，人怀避就。虽性非解学，多求诣太学。……诸生本亦避役，竟无能习学。

“中外多事，人怀避就”一语即足说明魏明“名法”之治颇扰士大夫阶层。明乎此，然后始能确知王弼、何晏辈主张无为而治之意义，实在批判曹魏之苛政，而为士大夫群体与个体争取自由也。《文选》卷十一何平叔《景福殿赋》有云：

除无用之官，省生事之政，绝流遁繁礼，反民情于太素。

李善注引《典略》曰：

魏明帝……许昌作殿，名曰景福，既成，命人赋之，平叔遂有此作。

其向明帝进言之意实至为显著。《列子》卷四《仲尼》篇张湛注引何晏《无名论》转述夏侯玄之言曰：

天地以自然运，圣人以自然用。

亦无为之旨也，而王弼注老发挥此意尤畅[101]。《老子》五十八章“其政闷闷”，王注曰：

言善治政者，无形、无名、无事、无政可举，闷闷然卒至于大治。

又"其政察察"注曰：

立刑名，明赏罚，以检奸伪，故曰察察也。

二十七章"故无弃人"注曰：

圣人不立形名以检于物，不造进向以殊弃不肖，辅万物之自然而不为始。

皆一方面批评名法之治，一方面复主张无为之意也。为政者若能法自然，为无为，则群己两融，人人皆得适其性而遂其情矣。故二十九章末注曰：

圣人达自然之至，畅万物之情，故因而不为，顺而不施。除其所以迷，去其所以惑，故心不乱而物性自得之也。

又十八章，"六亲不和有孝慈，国家昏乱有忠臣"注曰：

若六亲自和，国家自治，则孝慈忠臣不知其所在矣。鱼相忘于江湖之道，则相濡之德生也。

正始之世，士大夫之放诞尚未形成风气，故群体与个体之间并无显著之冲突，此点在王、何诸人思想中亦有痕迹可求。论王、何思想者均谓其儒道兼综，其说是也，然不知此正是群体自觉与个体自觉未有罅隙之象征。盖大体言之，儒家注重群体之纲纪秩序，道家则鼓舞个体之自由放任。今王、何诸人兼蓄而并揽之，于群己皆有安顿，此显有其社会背景，非故作调和妥协之论，殆可以推而知之也。抑更有可论者，自然与名教，无与有，在其后为思想冲突之焦点者，在王、何均有安排，而未成为问题。《老子》三十二章"始制有名"王弼注曰：

始制谓朴散始为官长之时也。始制官长，不可不立名分，以定

尊卑，故始制有名也。

此名教出于自然，亦即二者并非对立之说也。《列子》卷四《仲尼》篇引何晏《无名论》曰：

> 夫道者惟无所有者也。自天地已来，皆有所有矣，然犹谓之道者，以其能复用无所有也。

此则有无相通之说也。

正始之后，竹林名士再振玄风，魏晋思想又进入高潮阶段[102]。竹林七贤之性格思想及家世背景颇不一致，甚难一概而论。但若仅就其思想大趋观之，较之正始则远为注重个体之自由、而轻忽群体之秩序。此亦有其政治社会之背景，盖典午当权，一反曹魏名法之政，务尚宽简，士大夫固已无需争取群体之自由，如前在曹魏之世之所为矣。近人有以司马氏之代魏为东汉儒家大族之复兴者，诚有以也[103]。然此处有一疑难之点：即司马氏既代表士大夫阶层之利益，何以复对当时诸名士如何晏、夏侯玄、李丰之辈大加诛戮？实则此点并不难解释，盖此诸人皆以姻戚关系依附魏室以实现其无为之政治理想，与司马氏之欲篡夺曹家政权，其间虽无基本政策之殊异，而殊有权力之冲突，故卒至积不相容。《三国志·魏书》卷九注引《魏略》曰：

> （许）允闻李丰等被收，欲往见大将军（司马师）。已出门，回遑不定，中道还取袴。丰等已收讫，大将军闻允前，遽怪之曰：我自收丰等，不知士大夫何为匆匆乎？

斯虽权诈之语，然亦可借以说明典午之诛戮名士乃出于个人间权力之斗争，非欲与士大夫阶层为敌也。士大夫阶层既不甚受干扰，个体自觉乃益得发展，竹林名士遂至率性放任，不拘礼法。其表现于思想方面者，则为非薄经籍，直谈庄老。此一转变亦转可说明曹魏与典午政权性质之不同，盖若在魏明之世，名法见崇而浮华受抑，则竹林之风流必无出现之可能也。司马氏既当国，士大夫群体之自由大致已不成问题，但亦因此之故士大夫内部转发生分化：在朝者重社会秩序之维持，在野者重个体自由之开拓。当时所谓名教与自然之异同者，从士大夫自觉之

观点言之,实起于对群体与个体之着重点不同。何以言之?盖士大夫发展其内心之自觉既久,则自然形成鄙薄世事而游心物外之个性,与流行之礼法乃扞格难通,此观中篇所论可知。然若人人皆极端发挥其任情不羁之个性,而不愿为礼法所绳,则社会必趋于解体,亦为不证自明之理。何曾辈礼法之士所以深疾阮嗣宗者,职以此故,是以名教与自然之对立虽与士大夫之政治立场关系极为密切[104],然其涵义殊非政治立场一端所能尽也。兹请略论之。竹林七贤之中,真正反抗司马氏之政权者唯嵇叔夜一人,而叔夜之所以卒为司马氏所杀,虽与其反名教之激烈思想有关,然根本原因则在于其为曹魏之姻戚,且有实际反抗司马氏之行动两点。关于叔夜之死因,如《三国志·魏书》卷二十一《王粲传》注引《魏氏春秋》及《世说新语·雅量》篇注引《晋阳秋》及《文士传》等所言者皆不及《晋书》卷四十九本传之完备。其言略曰:

> 嵇康……与魏宗室婚,拜中散大夫。……东平吕安……为兄所枉诉,以事系狱,辞相证引,遂复收康。……(钟会)因谮康欲助毌丘俭,赖山涛不听……康、安等言论放荡,非毁典谟,帝王者所不宜容,宜因衅除之,以淳风俗。帝既昵听信会遂并害之。

据此则叔夜之取祸实因其实际参与反抗司马之政治活动,至于思想激进犹是次要之因素。叔夜与毌丘俭之勾连,事诚有之。《三国志·魏书·王粲传》注引《世语》曰:

> 毌丘俭反,康有力,且欲起兵应之。以问山涛,涛曰不可。俭亦已败。

是知钟士季之能因私怨(事见上引《世语》条)谗害叔夜,易言之,即能动司马昭之心,端因叔夜有颠覆性之活动,否则叔夜虽倡自然而反名教,罪亦当不至死。观夫司马懿之诛何晏及司马师之戮夏侯玄、李丰等,即可以知叔夜终不得不死之故矣!阮嗣宗非毁名教,较之叔夜犹为有过,然以无政治派系之牵连,遂常得司马文王之护持,而以寿终(参阅《三国志·魏书》卷廿一《王粲传》注引《魏氏春秋》,《嵇中散集》卷二《与山巨源绝交书》及《晋书》卷四十九本传等)。由是乃益知叔夜之不必死于名教也。叔夜之死因既明,然后乃可进而论名教与自然之对立,至少在部分

意义上与群体自觉与个体自觉之冲突有关。礼法之士中最疾嗣宗者为何曾。颖考在政治方面所表现之人格如何,兹姑不加评论。但若就其家族私德言之,固是遵礼守法之士,以其平日批评嗣宗之旨衡之,亦可谓言行相符者也。《晋书》卷三十三本传曰:

曾性至孝,闺门整肃。自少及长,无声乐嬖幸之好。年老之后,与妻相见,皆正衣冠,相待如宾,己南向,妻北面,再拜上酒,酬酢既毕,便出。一岁如此者,不过再三焉!

又引傅玄著论称曾及荀顗有云:

以文王之道事其亲者,其颖昌何侯乎?其荀侯乎?古称曾、闵,今曰荀、何;内尽其心以事其亲,外崇礼让以接天下。孝子百世之宗,仁人天下之命;有能行孝之道,君子之仪表也。

颖考在生前与身后均不为人所谅,其家族私德是否出乎伪作,今已无从考证,且在此亦非关重要。但就客观效用方面言,则何氏之遵循名教,确有利于士大夫群体纲纪之维持,无可疑也。傅玄亦以反玄虚、重纲纪著称,自是名教中人。《晋书》卷四十七本传载玄上疏曰:

近者魏武好法术,而天下贵刑名;魏文慕通达,而天下贱守节。其后纲维不摄,而虚无放诞之论盈于朝野,使天下无复清议,而亡秦之病,复发于今。

其不满当时老庄自然之意态溢于言表。《意林》引傅子有云:

经之以道德,纬之以仁义,织之以礼法,既成而后用之。

则其积极之社会理想也。本传又曰:

玄天性峻急,不能有所容。每有奏劾,或值日暮,捧白简,整簪带,竦踊不寐,坐而待旦。于是贵游慑伏,台阁生风。

其为人之严正又可知。若此之类与其谓之纯为司马氏一家一姓之利益着想,则不如谓其注重士大夫群体秩序之维持更为妥当也。徒以司马氏已居最高之统治地位,亦因而最能收遵奉名教之利,遂使人于此难加分辨耳!

另一方面,嵇叔夜、阮嗣宗辈亦非不知群体秩序之重要,尤非不知当世礼法之士所疾于彼辈者为何,然而卒不顾者,一则不甘与当时诈伪鄙俗之社会共浮沉,一则内心自觉之境拓之已深,其性格确与具有高度束缚性之名教无法相容也。阮嗣宗《大人先生传》略曰:

> 世之所谓君子,惟法是修,惟礼是克,手执圭璧,足履绳墨,行欲为目前检,言欲为无穷则,少称乡党,长闻邻国,上欲图三公,下不失九州牧。独不见群虱之处裈中,逃乎深缝,匿乎坏絮,自以为吉宅也。行不敢离缝际,动不敢出裈裆,自以为得绳墨也。然炎丘火流,焦邑灭都,群虱处于裈中而不能出也。君子之处域内,何异夫虱之处裈中乎?(《阮步兵集》原文太长,此从《晋书》本传引)

此鄙世厌俗之意也。《嵇中散集》卷二《与山巨源绝交书》曰:

> 又纵逸来久,情意傲散,简与礼相背,懒与慢相成。而为侪类见宽,不攻其过。又读庄老,重增其放,故使荣进之心日颓,任实之情转笃。此犹禽鹿少见驯育,则服从教制,长而见羁,则狂顾顿缨、赴蹈汤火。虽饰以金镳,飨以嘉肴,愈思长林而志在丰草也。

此内心自觉纵放已久,不复能为礼法所拘之说也。嵇、阮集中此类思想随处可见,不必多所征引。虽其中不无遁辞之成分,然殊不得谓其全非肺腑之言也。细玩嗣宗之《大人先生传》及叔夜《与山巨源书》,则俨然仲长统之《乐志论》,因知其内心修养,积之有素,岂朝夕之间,因反抗一家一姓之政权,便遽能有此恬淡襟怀,而持以为出处进退之权衡哉?嗣宗与叔夜虽逍遥已久,不能遵世俗之礼法,然其本心则实未尝欲破坏群体之纲纪。《世说新语》卷五《任诞》篇云:

> 阮浑长成,风气韵度似父,亦欲作达。步兵曰:仲容已预之,卿不得复尔。

注引《七贤论》曰：

籍之抑浑，盖以浑未识己之所以为达也。

《嵇中散集》卷十《家诫》篇所昭示于其子者亦多小心戒慎之辞[105]。而《晋书》卷四十三《山涛传》复曰：

（嵇）康后坐事，临诛，谓子绍曰：巨源在，汝不孤矣。

《世说新语·政事》篇曰：

嵇康被诛后，山公举康子绍为秘书丞，绍咨公出处。公曰：为君思之久矣，天地四时犹有消息，而况人乎？

不孤之语若属可信，则叔夜岂已有遗民不世袭之意耶？然则顾亭林"败义伤教"之论（《日知录》卷十三"正始"条）不徒可叹，抑更可悲矣。史料阙略，无从遽断，尤不敢存厚诬前贤之意。不过举此数例以说明阮、嵇诸人虽宗自然而未忘名教，虽开拓个体之自由而无意摧毁群体之纲纪而已。后进不达其心而妄为折巾效颦之举，卒致中原板荡，典午东迁，然诸贤固不任其过也。

就人格而论，老庄之徒与名教中人，贤与不肖隔自云泥，此当时及后世之公论也。然其故固不在名教与自然之本身有所轩轾，亦非群体与个体可有高下之判。追本穷源实在名教中人未能忘情富贵，而老庄之徒犹有安于贫贱者耳！《晋书》卷三十三《何曾传》曰：

然性奢豪，务在华侈。帷帐车服，穷极绮丽；厨膳滋味，过于王者。……食日万钱，犹曰无下箸处。……时司空贾充权拟人主，曾卑充而附之。……以此为正直所非。

同书卷三九《荀觊传》曰：

觊明三礼，知朝廷大仪，而无质直之操，阿意苟合于荀勖、贾充之间。初皇太子将纳妃，觊上言贾充女姿德淑茂，可以参选。以此

获讥于世。

如此礼法君子，宜乎嗣宗讥之为虱处裈中也。返视阮、嵇，则意境迥别，《阮步兵集·大人先生传》有云：

> 彼勾勾者，自以为贵夫世矣，而恶知夫世之贱乎兹哉！故与世争贵，贵不足争；与世争富，则富不足先。必超世而绝群，遗俗而独往……

《嵇中散集》卷四《答难养生论》曰：

> 富与贵是人之所欲者，盖为季世恶贫贱，而好富贵也。未能外荣华而安贫贱，且抑使由其道，犹不争不可令，故许其心竞。中庸不可得，故与其狂狷。此俗之谈耳，不言至人当贪富贵也。

由是而知自然与名教之优劣端在此而不在彼也。岂惟名教与自然而已哉！即同主老庄自然，其高下亦莫不由是而判。此则竹林名士之所以不得不始合而终离也。《世说新语》卷一《言语》篇曰（参阅《晋书》卷四十九本传）：

> 嵇中散既被诛，向子期举郡计入洛。（司马）文王引进问曰：闻君有箕山之志，何以在此？对曰：巢、许狷介之士，不足多慕。王大咨嗟。

向子期入洛诚可谓之改图失节，然其所以至此者，亦非一朝一夕之故，其间犹别有可说者。同书注引《向秀别传》略曰：

> 其进止无不同，而造事营生业亦不异。

是其人个性本有随波逐流之一面，与嗣宗之放达，叔夜之激烈，固区以别之矣。《嵇中散集》卷四黄门郎向子期《难养生论》有云：

> 若夫节哀乐，和喜怒，适饮食，调寒暑，亦古人之所修也。至于

> 绝五谷，去滋味，窒情欲，抑富贵，则未之敢许也。……夫天地之大德曰生，圣人之大宝曰位，崇高莫大于富贵。然则富贵，天地之情也。贵则人顺己行义于下，富则所欲得以财聚人，此皆先王所重，开之自然，不得相外也。又曰：富与贵，是人之所欲也。但当求之以道，不苟非义。……若睹富贵之过，因惧而背之，是犹见食之有噎，因终身不餐耳。

据此则子期思想亦自与阮、嵇有异[106]。子期本其不忘富贵之心以注庄，郭子玄又推其意而广之，遂大畅玄风，立名教与自然合一之新说，与阮、嵇等自然与名教对立之论截然分途矣。向、郭名教与自然相同之说，近人已自不同之观点加以讨论，兹不欲更与时贤争刀锥之末。与本篇旨趣有关，而不能不略加注意者，厥惟向、郭新义对群体与个体之安顿如何耳！前已言及，王、何之世，士大夫群体自觉与个体自觉尚未有显著之冲突，故群己关系在其名教出于自然之理论中已获得初步之解决。正始以后士大夫群体之发展既不复有拘束，遂益与现实权利相混，而趋向腐化虚伪之一途。希志高远而不甘随波逐流之士大夫，重以内心自觉之所积已入深邃之境，于此一群体所遵循之礼法，乃最不能堪，而务以冲决世俗之网罗为快。其奔放腾跃之所及，乃寖有破坏世俗纲纪之势，至为礼法之士所不见容。此即以何曾、荀𫖮为代表之名教，与以阮籍、嵇康所代表之自然，所由形成对立也。然一世之士方以富贵为念，阮、嵇求个体自由解放之情虽为彼辈所深喜，其澹泊自甘之旨则非彼辈所能从，向、郭之解庄，即承此风而起者也。由是观之，竹林诸贤之分化盖时势之所趋，叔夜纵不见诛，亦未必能阻子期之入洛耳[107]！向、郭解庄，大旨相同，向书今已不传，姑就郭注略推论之，不能详及也。郭象《庄子注序》有云：

> 通天地之统，序万物之性，达死生之变，而明内圣外王之道。

据此则子玄实欲将王、何以来所有关于宇宙、自然、人事之抽象理论为一总集结，而成一首尾完具之思想体系。无论就时代或思想内容而论，老庄玄学发展至郭子玄，确已达到此种大综合之阶段。唯此点佚出本篇范围，可以不论。所可注意者，序言所谓“内圣外王之道”，自本篇之观点言，实即在消融个体自觉与群体自觉之冲突，使获得一更高之综合

也。向、郭既主名教与自然不异，则不能不肯定君臣尊卑等有关群体之纲纪。《庄子·齐物论》："如是皆有为臣妾乎"郭注云：

臣妾之才而不安臣妾之任，则失矣！故知君臣、上下、手足、外内乃天理自然，岂直人之所为哉！

"其递相为君臣乎"注云：

夫时之所贤者为君，才不应世者为臣。若夫天之自高，地之自卑，首自在上，足自居下，岂有递哉！

《人间世》"臣之事君义也"注曰：

千人聚不以一人为主，不乱则散。故多贤不可以多君，无贤不可以无君。此天人之道，必至之宜。

"以礼饮酒者始乎治"注曰：

尊卑有别，旅酬有次。

此皆尊君臣之伦，重尊卑之序之说也。然向、郭解庄，其根本精神并不在此。故《胠箧》"则圣人之利天下也少，而害天下也多"注曰：

信哉斯言。斯言虽信，而犹不可亡圣者，犹天下之知未能都亡，故须圣道以镇之也。群知不亡而独亡圣知，则天下之害又多于有圣矣！然则有圣之害虽多，犹愈于亡圣之无治也。

西方近代政治思想家尝有"政府为必要之罪恶"之说，影响甚大。而郭子玄固已于千余年前畅论斯义，诚可谓"孤明先发"者矣。子玄之意既不在推尊纲纪秩序，其所望于治道者则在无为，《在宥》"闻在宥天下，不闻治天下也"注曰：

所贵圣王者，非贵其能治也，贵其无为而任物之自为也。

子玄之无为思想与王、何复有不同。王、何之无为主要在反对生政以扰民,子玄之无为则是当政者鼓励民之自为,亦即要求个体之积极自由也。此义遍及全书,兹但引二三例如下。《在宥》“无为也而后安其性命之情”注云:

> 无为者,非拱默之谓也,直各任其自为,则性命安矣!

《天运》“使天下兼忘我难”注云:

> 圣人在上,非有为也。恣之使各自得而已耳!自得其为则众务自适,群生自足。

《徐无鬼》“予又奚事焉”注云:

> 夫为天下莫过自放任。自放任矣,物亦奚撄焉!故我无为而民自化。

子玄所注重者在个体之积极自由,而其说于《逍遥游》注开宗明义即已点出之。其言曰:

> 夫大小虽殊,而放纵于自得之场,则物任其性,事称其能,各当其分,逍遥一也。岂容胜负于其间哉!

然人人皆适性逍遥则必不能无冲突,故须强调“各当其分”一点。同篇“水之积也不厚”注云:

> 故理有至分,物有定极,各足称事,其济一也。若乃失乎忘生之主,而营生于至当之外,事不任力,动不称情,则虽垂天之翼不能无穷,决起之飞不能无困矣。

依子玄之意,人人皆当守其本分,不可逾越,此即重群体之纲纪而遵名教也。然人在其本分之内则当放任其性,以逍遥自适,此即倡个体之自由而宗自然也。夫放于自得之场,各得其分,而皆可以逍遥,则虽湛浮

富贵之乡亦无妨乎宅心玄远，而发展个体之自觉矣。《逍遥游》“藐姑射之山有神人居焉”注曰：

> 夫圣人虽在庙堂之上，然其心无异于山林之中。世岂识之哉！徒见其戴黄屋，珮玉玺，便谓足以缨绂其心矣！见其历山川，同民事，便谓足以憔悴其神矣！岂知至至者之不亏哉！

《大宗师》“孔子曰：彼游方之外者也，而丘游方之内者也。”注云：

> 夫理有至极，外内相冥，未有极游外之致而不冥于内者也。未有能冥于内而不游于外者也。故圣人常游外以弘内，无心以顺有。故虽终日挥形而神气无变，俯仰万机而淡然自若。

此即所谓“内圣外王之道”，亦名教自然合一之妙谛也。子玄既抱如是之观点，则宜乎其于叔夜、嗣宗辈之务以超世绝俗为高者，期期以为不可。而别创一“玄同”之新说，以调合统一个体与群体之冲突焉！《逍遥游》“吾将为宾乎”注略曰：

> 若独亢然立乎高山之顶，非夫人之有情于自守，守一家之偏尚。……故俗中之一物，而为尧之外臣耳！

《在宥》“独有之人是之谓至贵”注曰：

> 夫与贵玄同，非求贵于众，而众人不能不贵，斯至贵也。若乃信其偏见，而以独异为心，则虽同于一致，故是俗中之一物耳！非独有者也。

嗣宗、叔夜自许能超世绝俗，而子玄反以“俗物”相讥，子玄诚得夫“理无是非”(《齐物论》注发明此义最详。)之旨哉！此等处虽无确证，亦可断其必为子玄之创解。盖子期注庄之时，正豫于竹林之游，纵有情于富贵，又何至作是语耶？观夫子玄之不许“独异为心”，即知彼所谓“独有之人”，唯有流于贵游子弟之通达，而不复有真正内心自觉可言矣。至于“玄同”之说，据《天地》“汝将固惊邪”注曰：

故与世同波，而不自失，则虽游于世俗，而泯然无迹。岂必使汝惊哉！

及《山木》“子其意者”注所云：

夫察焉小异，则与众为迕矣。混然大同，则无独异于世矣。

又《逍遥游》“若夫乘天地之正”注曰：

故乘天地之正者，即是顺万物之性也。……此乃至德之人，玄同彼我者之逍遥也。

则正是顺世随俗之自然义，与子期《难养生论》所言者旨趣符合，知必为向、郭两家所共有之见解也。顺世随俗既为自然，与时消息自亦为向、郭自然义中所应有之节目。《人间世》注曰：

与人群者，不得离人，然人间之变，故世世异。宜惟无心而不自用者，为能随变所适，而不荷其累也。

呜呼！此非山巨源所谓“天地四时，犹有消息”一说之理论化耶？夫叔夜、嗣宗亦非真以自然与名教为对立，名教苟出乎自然，则二者正可相辅相成。徒以魏末之名教，如何曾辈所代表者，殊非嗣宗、叔夜所能堪，故不得不转求自我之超世绝俗耳！史称阮、嵇等均尝有济世志，殆亦欲转移一世之颓风，使末流之礼法重返于自然之本。不期富贵移人，嗣宗、叔夜所志不遂，而向、郭解庄，反使绝俗之自然下侪于末流之名教，于是昔日之变俗归真，今悉为移真从俗矣！《晋书》卷四十九《向秀传》谓秀为庄书解隐：

发明奇趣，振起玄风。读之者超然心悟，莫不自足一时也。

郭象《庄子注序》曰：

虽复贪婪之人，进躁之士，暂而揽其余芳，味其溢流，仿佛其音

影,犹足旷然有忘形自得之怀。

不幸读向、郭书而自足自得者多不免于贪婪进躁,故道家之言虽风靡一时,而漆园之旨亦已但足与当时之名教相表里而已。回视竹林之游,又乌得不使人兴邈若山河之叹哉!然思想之流变常与社会史为不可分,故亦未应孤立而观。通览汉晋之际士大夫阶层发展之大势,阮、嵇一流之终不能畅,与夫庄老玄言之流入向、郭一途,亦诚可谓为必然之归趋。故子期之失图与子玄之媚俗,皆有其不期然而然者在,读史者但求明其流变之真迹而已,不足深责也。

然向、郭之旨有其同,亦有其异。子期承王弼诸人之旧谊,仍主有生于无之说。至子玄注庄则反是,而谓无不能生有,天地万物皆是有。此盖因其说最后出,综合各家,已采及裴頠《崇有论》之旨矣[108]。有无之争本是玄学问题,但玄学问题有时亦与社会问题相关涉。当争论之初起,崇有者尚名教,故重群体之纲纪,贵无者则宗自然,故主个体之自由。大抵向、郭一派之调和群己冲突,其立足点在个体之自由,而裴頠一派之调和论其立足点则在群体之纲纪。至于郭象,虽采裴頠之有,而已融入其物无大小皆得适性逍遥之理论中,故并无伤其与向秀同属于一派。此亦当时玄学名家互相吸收他人之创见以完成自己之体系而竞求超越之一端,然今不能详论之矣。《晋书》卷三十五《裴頠传》曰:

頠深患时俗放荡,不尊儒术。何晏、阮籍素有高名于世,口谈浮虚,不遵礼法,尸禄耽宠,仕不事事;至王衍之徒,声誉太盛,位高势重,不以物务自婴,遂相放效,风教陵迟,乃著崇有之论,以释其蔽。

此其作意明为维护群体之纲纪也。故《崇有论》有云:

贱有则必外形,外形则必遗制,遗制则必忽防,忽防则必忘礼,礼制弗存,则无以为政矣。

又曰:

是以立言藉于虚无,谓之玄妙;处官不亲所司,谓之雅远;奉身

> 散其廉操，谓之旷达。故砥砺之风，弥以陵迟。放者因斯，或悖吉凶之礼，而忽容止之表，渎弃长幼之序，混漫贵贱之级。其甚者至于裸裎，言笑忘宜，以不惜为弘，士行又亏矣。

此皆显然针对当时倡个体自由之虚无派破坏社会秩序而发也。故论中又以"崇济先典，扶明大业，有益于时"为言。史称：

> 王衍之徒，攻难交至，并莫能屈。

则群体与个体二派之分，其情宛然可见。盖晋初倡个体自由解放之一派承竹林七贤中阮籍、刘伶等之放诞而来，内心之修养虽远为不足，而形骸之放浪犹且过之，于群体纲纪极具破坏作用。《世说新语》卷一《德行》篇云：

> 王平子、胡毋彦国诸人，皆以任放为达，或有裸体者。乐广笑曰：名教中自有乐地，何为乃尔也。

注引王隐《晋书》曰：

> 魏末阮籍嗜酒荒放，露头散发，裸袒箕踞。其后贵游子弟阮瞻、王澄、谢鲲、胡毋辅之之徒，皆祖述于籍，谓得大道之本。故去巾帻，脱衣服，露丑恶，同禽兽。甚者名之为通，次者名之为达也。

实则放诞之风早起于汉末，为士之个体自觉之表征，嗣宗承之而益为恣肆耳！此层中篇已略及之，而《抱朴子·疾谬》篇评述尤详。兹再举一例以明其源流所自。《太平御览》卷四九八《应璩与崔元书》云：

> 岂有乱首抗巾，以入都城，衣不在体，而以适人乎？昔戴叔鸾箕坐见边文礼，此皆衰世之慢行也。

汉末以来放诞之风，经竹林名士，下迄晋初，固未尝中断。然其内在精神则愈传愈失其真。东晋之世戴逵尝论之曰：

若元康之人,可谓好遁迹而不求其本。故有捐本狥末之弊,舍实逐声之行。是犹美西施而学其颦眉,慕有道而折其巾角。所以为慕者,非其所以为美,徒贵貌似而已矣!(《晋书》卷九十四《隐逸传》本传)

此辈形放之徒最为当时重群体纲纪者如裴頠所深疾。至于乐广,其思想虽与裴頠有别,但其尚名教一点与裴氏实不异,观其对任诞之行之非笑可知,故亦当归之于重群体之一派。所可注意者,贵游子弟之通达固与竹林名士不可同日而语,而尚名教之士如裴、乐诸人,较之何曾、荀顗、傅玄等,其思想与行为亦令人有隔世不相酬接之感。盖何、傅之徒,在议论上犹执流俗之儒家理论,别无胜解足以服人;在行为上则拘拘于礼法之末节,亦非能有至德懿行足以感人。故嗣宗虽面受何曾呵斥而殊不以为意,谈笑饮食自若也。裴頠、乐广则不然。裴、乐亦属清谈之士,逸民以名理擅长,彦辅以简约见称,故彼等之维护群体纲纪不采传统儒家之说,而以玄学为立论之根据,如"崇有论"即一例也。此诚所谓入室操戈,而主张个体自由之谈士遂亦不能漠然置之矣,然而裴、乐辈之护持群体纲纪,实已多调和折衷之意。盖彼等自身亦已深受虚无思潮之激荡,非复能遵循礼法,如虱之处裈然。乐彦辅所谓"名教中自有乐地"者,意即群体纲纪之中,仍有个体发挥其自由之余地,不必出于破坏秩序一途也。《世说新语》卷二《文学》篇"裴成公作崇有论"条注引《晋诸公赞》曰:

頠疾世俗尚虚无之理,故著崇有二论以折之。才博喻广,学者不能究。

所谓"崇有二论"者,据《三国志》卷二十三《裴秀传》注引陆机《惠帝起居注》曰:

頠理具渊博,赡于论难。著崇有、贵无二论,以矫虚诞之弊,文词精富,为世名论。

是逸民尚有贵无之论,与崇有相足,惜今已不传耳。自《贵无》之篇名推之,则其文或是纠正流行之虚无说,而使之符同于崇有之旨。易言之,

即在崇有之大前提下，重新估定无之价值也。无论如何，逸民既兼论有无，则其调和综贯之意已甚显然，无待多所取证。《崇有论》有云：

> 人之既生，以保生为全；全之所阶，以顺感为务。若味近以亏业，则沉溺之衅兴；怀末以忘本，则天理之真灭。

是逸民固肯定个体之价值，但以个体之自由必须以群体之纲纪为其际限耳！至于彦辅，若就其玄学思想言，则固当属于虚无一派。《世说新语·文学》篇"裴成公作崇有论"条注引《晋诸公赞》曰：

> 乐广与颁清闲欲说理，而颜辞喻丰博，广自以体虚无，笑而不复言。

但就其社会思想言，则彼又以名教自许。此虽似矛盾之论，而实出于调合之情也。《晋书》卷四十三本传谓广：

> 凡所论人，必先称其所长，则所短不言而自见矣！人有过，先弘恕，然后善恶自彰矣！

则俨然儒家忠恕之道也。本传又谓广"动有理中"，则行事盖有取于中庸之旨也。凡此种种皆足显其注重人伦纲纪之用心，而未可徒以玄谈领袖视之。总之，下逮元康之世，思想已进入调合折衷之阶段，故裴颜重名教而犹留意于贵无之说，郭象宗自然而亦有取于崇有之论，虽各家着重点有所不同，而纵观其衍变之迹，则玄学思想之分合，实与调整群己关系之社会要求之间有一种微妙之照应性，盖无可疑也。

论魏晋思想者常好言儒道之分合问题。实则以儒道分别流派，其间颇多扞格难通之处，殆未能触及其根本症结之所在也。就本文所已指陈者观之，则所谓儒，大体指重群体纲纪而言，所谓道，则指重个体自由而言。故与其用儒道之名而多所凿枘，何如采群己之分而更可发古人之真态乎？魏晋南北朝之士大夫尤多儒道兼综者，则其人大抵为遵群体之纲纪而无妨于自我之逍遥，或重个体之自由而不危及人伦之秩序者也。所谓个体之自由或道家，其事易瞭，而所谓群体之纲纪或儒学，则犹略有可说者。自汉代一统之局既坏，而儒学遂衰，此义前已论

及之矣。但此特就汉代儒学经国济世之本质而言耳！而儒学之为物，下可以修身齐家，上可以治国平天下，因未尝拘于一格也。汉社既屋，经国之儒学乃失其社会文化之效用；而宋明理学以前，儒家性命之学未弘，故士大夫正心修身之资，老释二家亦夺孔孟之席。唯独齐家之儒学，自两汉下迄近世，纲维吾国社会者越二千年，固未尝中断也。而魏晋南北朝则尤为以家族为本位之儒学之光大时代，盖应门第社会之实际需要而然耳！沈垚《落驲楼文集》卷八《与张渊甫书》有云：

> 六朝人礼学极精，唐以前士大夫重门阀，虽异于古之宗法，然与古不相远。史传中所载多礼家精粹之言。……古人于亲亲中寓贵贵之意，宗法与封建相维，诸侯世国，则有封建；大夫世家，则有宗法。

诚一针见血之论也。明乎此，然后乃知魏晋南北朝之所谓群体纲纪实仅限于以家族为本位之士大夫阶层，而不及于整个社会。何曾语司马昭之言曰："明公方以孝治天下"，自来论者皆以司马氏篡曹魏之业，不能倡忠德，遂独标一孝字。斯言是矣，而殊未能尽。盖与汉代一统之局相维系之儒学既不复为士大夫所重，忠德固已失去社会号召力，而惟有倡孝道始能动人之心，以其最为士大夫群体纲纪之维持所需要故也。故六朝礼学虽精，其施用于朝廷之仪礼犹为虚文，唯纲维士大夫上层社会之礼法始具实效耳！《日知录》卷十三"正始"条黄汝成《集释》引杨编修（绳武）之言曰：

> 六朝风气论者以为浮薄，败名俭，伤风化，固亦有之。然予核其实复有不可及者数事，曰：尊严家讳也，矜尚门地也，慎重婚姻也，区别流品也，主持清议也。盖当时士大夫虽祖尚玄虚，师心放达，而以名节相高，风义自矢者，咸得径行其志。至于冗末之品，凡琐之材，虽有陶猗之赀，不敢妄参乎时彦；虽有董邓之宠，不敢肆志于清流。而朝议之所不及，乡评巷议犹足倚以为轻重。故虽居偏安之区，当陆沉之后，而人心国势犹有与立，未必非此数者补救之功，维持之效也。

按：文叔所言，其关涉道德判断者，于此可以不论，然本文所论群体纲纪

与个体自由之分际则胥可本是而观之。六朝门第社会之纲纪诚赖此数事而立,然其所以卒至偏安陆沉者亦未始不与此有关也。

附记:本文属稿期间曾先后与钱师宾四(通信)及杨师莲生商讨,启悟良多。脱稿后又蒙杨师莲生细阅一过,多所是正。谨此致谢! 惟文成于仓卒,涉猎未周,疏漏必所不免,一切错误均当由作者负责也。

注 释

[1] 关于东汉士族之政治经济背景,可参阅下列诸文:杨联陞《东汉的豪族》,《清华学报》第十一卷第四期;蒙思明《六朝世族形成的经过》,《文史杂志》第一卷第九期;谷霁光《六朝门阀》,《武汉大学文哲季刊》第五卷第四号。

[2] 杨师莲生论豪族之分化,称"富而甚无知"之外戚宦官为浊流,而以一般"不甚富而有知"之士大夫为清流(《东汉的豪族》,页一〇四三),其说甚是,但于此种分化究始于何时一点则未加讨论。Balazs论汉末之社会危机与政治哲学亦分别外戚宦官与士大夫为不同之社会阶级,而谓士大夫在党锢入狱以前尚未确然形成一社会阶级。其说似偏于从士大夫与外戚宦官之斗争状态,即清议与结党等特殊事象上,观察士大夫阶级之成长,此层恐犹有商榷之余地。惟其辞旨既甚简略,则亦无须深辨之也。参阅 Etienne Balazs,"La crise sociale et la philosophie Politique à la fin des Han," T'oung pao, 1949, espr pp. 84—89.英译本见 *Chinese Civilization and Bureaucracy* Yale University Press, 1964, pp. 188—192。

[3] 按《后汉书》八十四《列女传·袁隗妻传》,隗问之曰:"南郡君学穷道奥,文为辞宗(章怀注:融为南郡太守。)而所在之职辄以货财为损。何耶? 对曰:孔子大圣,不免武叔之毁;子路至贤,犹有伯寮之愬,家君获此,固其宜耳。"又同书卷六十上《马融传》亦谓融"达生任性,不拘儒者之节。"则郤卿所谓"士节不持"者固不必定指其折节于梁冀之事也。然考范蔚宗论曰:"马融辞命邓氏,逡巡陇汉之间,将有意于居贞乎! 既而羞曲士之节,惜不赀之躯,终以奢乐恣性,党附成讥。"而本传复明有"以此颇为正直所羞"之语,则三辅高士之所以不造其门者,恐终不能不与此事有关也。

[4] 贺昌群《魏晋清谈思想初论》(商务一九四七年),论季长为梁冀作章草,诬奏李固事,专从老庄思想一端为之开脱(页十六),虽得之而犹未尽也。

[5] 参阅唐长孺《魏晋才性论的政治意义》,《魏晋南北朝史论丛》,一九五五年,页三〇八。

[6] 《后汉书》卷五十三《申屠蟠传》云:"先是京师游士汝南范滂等,非讦朝政,自公卿以下皆折节下之。太学生争慕其风,以为文学将兴,处士复用。蟠独叹曰:昔战国之世,处士横议,列国之王,至为拥篲先驱,卒有坑儒烧书之祸,今之谓矣!"此当时士大夫自觉其与先秦处士之历史地位相同之明证也。

[7] 范仲淹为秀才时即以天下为己任,此世所习知者也。故世之论士大夫以天下为己任之精神者莫不溯其源至希文。《宋史》卷三百十四《范仲淹传》谓仲淹"每感激论天下事奋不顾身,一时士大夫矫厉尚风节,自仲淹倡之"。钱师宾四论宋代士大夫之自觉精神亦谓其由希文正式呼唤出来(见《国史大纲》下册页三九六——三九七),诚是也。然希文以天下为己任之精神虽有其特殊之时代背景,其历史之先例则不能不求之于东汉季年士大夫之自觉。Arthur F. Wright 论希文"先天下之忧而忧,后天下之乐而乐"之精神,谓其从佛教大乘之舍己为人精神转来,并本此而推论宋儒之伦理观(见《Buddhism in Chinese History》Stanford, 1959. p. 93)。其说虽不无所见,但恐不足以解释宋儒精神之全部。《孟子·梁惠王下》已云:"乐以天下,忧以天下。"荀悦《申鉴》卷四《杂言上》云:"为世忧乐者,君子之志也。不为世忧乐者,小人之志也。太平之世事闲而民乐遍焉。"则希文忧乐论固是儒家旧统,何必定出释氏耶!案:宋儒于东汉士大夫之名节,颇加推许,但不许其为见道耳。《二程语录》卷一云:"后汉人之名节,成于风俗,未必自得也。然一变可以至道。"又同书卷十一云:"东汉士人尚名节。只为不明理,若使明理,却皆是大贤也。"朱子《答刘子澄书》云:"近看温公论东汉名节处,觉得有未尽处。但知党锢诸贤趋死不避,为光武、明、章之烈,而不知建安以后中州士大夫只知有曹氏,不知有汉室,却是党锢杀戮之祸有以驱之也。"(见《朱文公文集》卷三十五,四部丛刊初编缩本第三册,页五六一)据此二程深赏东汉之名节甚明,至道理之说自是时代眼光之不同,于此可置不论。至于朱子批评东汉名节之不足处及党锢以后士大夫之转变与本文主旨甚有关系,后文当论及之也。下逮明末清初诸儒有亡天下之痛,故议论为之一变。倡"天下兴亡,匹夫有责"之顾亭林遂谓东汉末造"朝政昏浊,国事日非,而党锢之流,独行之辈,依仁蹈义,舍命不渝,风雨如晦,鸡鸣不已。三代以下风俗之美,无尚于东京者。"(《日知录》卷十三《两汉风俗》条)又以宋代士大夫与东京相比论,并引《宋史》之言,而申论之曰:"真、仁之世田锡、王禹偁、范仲淹、欧阳修、唐介诸贤以直言谠论倡于朝,于是中外荐绅知以名节为高,廉耻相尚,尽去五季之陋。故靖康之变,志士投袂,起而勤王,临难不屈,所在有之。及宋之亡,忠节相望,呜呼!观哀平之可以变而为东京,五代之可以变而为宋,则知天下无不可变之风俗也。"(同卷《宋世风俗》条)宋明儒者深有契于东汉士大夫之精神,于此可见一斑。虽然,此意固非文字考证之事所能尽其万一者,上述云云,亦不过初引

端绪而已。

[8]　按吊祭最是士大夫集会之场合，且其风愈后而愈甚。《后汉书》卷六十二《陈寔传》（参阅《三国志·魏书》卷二十二《陈群传》裴松之注）曰："寔久绝人事，饰巾待终而已。……中平四年，年八十四，卒于家，何进遣使吊祭，海内赴者三万余人，制衰麻者以百数。"然同传又云："中常侍张让权倾天下。让父死归葬，颍州虽一郡毕至，而名士无往者。让甚耻之。"此亦士大夫具群体自觉之意识之一好例也。

[9]　按《三国志·魏书》卷十《荀彧传》裴注引《典略》曰："中常侍唐衡欲以女妻汝南傅公明，公明不娶，转以与彧。父绲慕衡势，为彧娶之，彧为论者所讥。"松之案曰："汉纪云：唐衡以桓帝延熹七年死，计彧于时年始二岁，则彧婚之日，衡之没久矣！慕势之言，为不然也，臣松之又以为绲八龙之一，必非苟得者也。将有逼而然，何云慕势哉！"今按松之之说甚是。《后汉书》卷七十《荀彧传》云："绲畏惮宦官，乃为彧娶中常侍唐衡女。"比较《魏书》慕势之说远为得其情实。兹以此事颇足说明东汉士大夫之群体自觉，故特表而出之，亦兼以补正朱子之言之所未详。

[10]　参阅《东汉的豪族》页一〇六二——一〇六三；《六朝世族形成的经过》；《国史大纲》上册，页一五六。

[11]　近人讨论见《东汉的豪族》页一〇三四——一〇三五；《国史大纲》第十二章，"二重的君子观念"条；吕思勉《秦汉史》第十四章第四节，"秦汉时君臣之义"。

[12]　参看杨树达《汉代婚丧礼俗考》（商务，一九三三年）页一九一——一九二，又一九五——一九六所引诸条。

[13]　侯康《后汉书补注续》"谥为文忠先生"条曰："蔡中郎集有朱公叔谥议云：本议曰：忠文子。案名之以子配谥者，皆诸侯之臣也。至于王室之卿大夫，其尊与诸侯并，故以公配。府君、王室亚卿也。曰公犹可，若称子则降等多矣！惧礼废日久，将诡时听，周有仲山甫、伯阳嘉父，优老之称也；宋有正考父、鲁有尼父，配谥之称也。可于公、父之中，择一处焉。案中郎别有朱公叔碑。首云：忠文公益州太守朱君。后云：歆惟忠文，时惟朱父。盖称父而不称子，犹前议也。而本传则称先生，岂当时以公、父俱骇听闻，故废邕议不用，而但作泛词耶？本传以忠文为文忠，亦误倒。"侯氏此疑亦足说明私谥之事在当时极为突出，致招非议于多方，故附录于此，以备参证。

[14]　惠氏《补注》卷九"袁著"条及王先谦《后汉书集解·梁统传》附冀传均以此文末句为陈群汝颍士论之文，恐误。

[15]　参阅杨筠如《九品中正与六朝门阀》（商务，一九三〇年）页七〇。

[16]　《太平御览》六百六引《杂事》曰："高彪字义方，吴郡人……尝诣大儒马融，辞不见。彪复刺其书曰：伏问高问，为日久矣！冀一见宠光，叙腹心之愿，以启其蔽，不图辞以疾……"则季长之疾明是托词矣！

[17]　《三国志》《魏书》卷十二裴注谓融被杀在建安十二年，未详孰是。

[18] 关于南北朝士大夫之高自标持之风可看《九品中正与六朝门阀》，页一〇一——一〇三；王伊同《五朝门第》（金陵大学中国文化研究所，一九四三年）下篇，页五七——六一。

[19] 陈寅恪《陶渊明之思想与清谈之关系》（燕京大学哈佛燕京社，一九四五年）云："《世说新语》记录魏晋清谈之书也。其书上及汉代者，不过追溯原起，以期完备之意。惟其下迄东晋之末刘宋之初迄于谢灵运，固由其书作者只能述至其所生时代之大名士而止，然在吾国中古思想史，则殊有重大意义，盖起自汉末之清谈适至此时代而消灭，是临川康王不自知觉中却于此建立一划分时代之界石及编定一部清谈之全集也。"（页三二——三三）按陈先生注重清谈思想之流变，故重视《世语》年代之下限，其说诚不可易。但若从士大夫新生活方式之全部着眼则尤当注重其上限，清谈特其一端耳！而《世语》所载固不限于清谈也。

[20] 意大利复兴最以人之觉醒著称。名史家 Burckhardt 著《意大利文艺复兴之文化》（*The Civilization of the Renaissance in Italy*）论述之，称为文化史著述之楷模焉！其书论个体之发展一章颇足为本节之参考，以十四五世纪意大利知识分子个性发展之环境与历程与吾国汉晋之际之士极多相似之处故也。但为避免行文之枝蔓计，本文不拟详加引证比较。读者对此问题有兴趣者，自行参阅该书可也。又以魏晋时代比敷于意大利文艺复兴，其事不始自作者，可参看森三树三郎《魏晋时代における人间の发见》一文，《东方文化の问题》，第一号，京都大学，页一二二——二〇一；J. K. Shryock 英译刘劭《人物志》之导论中亦以文艺复兴之思潮与汉魏时代作一比较，见 *The Study of Human Abilities*, New Haven 1937, p.14。

[21] 好异之风尚必当推原至东汉士大夫之个体自觉，魏晋以下不过承其流而加以推波助澜耳！近人有谓魏晋志怪小说之社会根源在于魏以下知识分子之思想分化者，盖溯其流而未能穷其源之论也（参阅范宁《论魏晋时代知识分子的思想分化及其社会根源》，《历史研究》一九五五年，第四期，页一三一）。

[22] 关于汉魏好名之风之讨论可参阅唐长孺《魏晋玄学之形成及其发展》一文，前引书页三一六——三一九。

[23] 汤用彤先生云："后汉书袁奉高不修异操，而致名当世。则知当世修异操以要声誉者多也。"所见甚是，见《读人物志》，《魏晋玄学论稿》（一九五七年）页八。

[24] 近人于此已多有论及之者。参阅陈寅恪《逍遥游向郭义及支遁义探源》，《清华学报》第十二卷第二期（一九三七年四月）页三〇九——三一〇；唐长孺《清谈与清议》，前引书，页二九五——二九七；汤用彤《读人物志》，前引书，页十六。

[25] 参阅日人冈村繁《郭泰、许劭の人物评论》《东方学》第十辑，页五九——六〇。

[26]　参阅汤用彤《读人物志》,页五——六;汤用彤、任继愈《魏晋玄学中的社会政治思想和它的政治背景》,《历史研究》一九五四年第三期,页七一。关于《人物志》在汉晋之际思想史上之意义,可看钱穆《略述刘劭人物志》,收入《中国学术思想史论丛》第三册,台北东大图书公司印行,一九七七年,页五三——六〇。

[27]　陈寅恪先生已指出此点,见《逍遥游向郭义及支遁义探源》,页三一〇。

[28]　《后汉书·郭林宗传》所载之鉴识故事均是关于才与性之评论,而重性过于重才。兹引其较明显之例二三则于下以备参证:

"黄允字子艾,济阴人也,以儁才知名。林宗见而谓曰:卿有绝人之才,足成伟器,然恐守道不笃将失之矣!"

"谢甄字子微,汝南台陵人也,与陈留边让并善谈论,俱有盛名。每共候林宗,未尝不连日达夜。林宗谓门人曰:二子英才有余而并不入道,惜乎!"可见林宗论人每以才与道并举,道即指德行,亦即善恶之性而言也。虽有过人之才而德性可疑,亦为林宗所不取,则又重性过于重才之确证矣。本传又云:

"王柔字叔优,弟泽,字季道,林宗同郡晋阳县人也。兄弟总角共候林宗以访才行所宜。"

今按:才行二字极可注意,盖即是才能与性分之另一说法也。据此则才与性为林宗鉴识之两大标准,亦可谓信而有征矣。

[29]　汤用彤先生谓人物评论成为专门之学事在曹魏之世,又以探求人事之原理,事始魏初(《读人物志》,页十六——十七),虽不失史家谨慎之旨,但若就汉晋间思想变迁之一般背景言之,似嫌稍迟。盖思想发展之阶段未必尽与政治发展相符合也。其详当于下篇论之。

[30]　日人冈崎文夫亦谓言与貌为当时士大夫博取声誉之两种手段。见所著《魏晋南北朝通史》,昭和二十九年再版,页五〇四。

[31]　杨筠如,《九品中正与六朝门阀》,页八〇。

[32]　贺昌群,《魏晋清谈思想初论》,页十五。

[33]　此处论清谈与清议之关系本唐长孺《清谈与清议》一文,见前引书页二八九——二九七。又关于汉晋清谈内容之详细分类,可参看板野长八《清谈の一解释》,《史学杂志》,第五十编第三号,页七〇——九八。

[34]　《清谈与清议》,页二九一。

[35]　持此说者中国方面有陈寅恪先生(《陶渊明之思想与清谈之关系》,页三,《逍遥游向郭义及支遁义探源》页三〇九),汤用彤先生(《读人物志》页一六),范寿康先生(《魏晋的清谈》页二三九——二四〇);日本方面有青木正儿(《清谈》,岩波讲座,《东洋思潮》,昭和九年九月,页五)。

[36]　宫崎市定亦谓清谈与清议意义原本相同,其后清议即渐衰,清谈乃与之分离。又谓清谈与清议之分化事在汉魏之交(见所著《清谈》一

文,《史林》第三十一卷第一号,页五)。按:宫崎氏讨论清谈与清议之关系,其角度虽与作者不同,但其划分二者离合之时代则颇可与本文相发明。又斯波六郎《后汉末期の谈论につぃこ》(《广岛大学文学部记要》第八号,页二一三——二四二,一九五五年十月)亦分"谈论"为"批评的"与"探究的"两类。前者以人物批评为主,后者则讨论学术思想。"批评的谈论"盛于桓灵之世,"探究的谈论"则盛于灵献之世,读者并可参阅。最近 Richard B. Mather 英译《世说新语》(*Shih-shuo hsin-yu: A New Account of Tales of the World*, University of Minnesota Press, 1976)亦在其序言中对清议与清谈的关系有所讨论。

[37] 此点钱师宾四早已言之,见《国学概论》(商务,一九三〇年),上册,页一三八———三九。

[38] 关于马季长之人生观之讨论可参看贺昌群《魏晋清谈思想初论》。页十六——十九。但贺书过分强调政治背景,未能深入士大夫内心转变之隐微,故所论尚不免肤泛耳!

[39] 关于古代之避世思想,可参阅钱师宾四《记春秋时代人之道德精神》下篇"介之推"条,《新亚学报》第二卷第二期(一九五七年,二月)。

[40] 汉代之隐逸可看松本雅明《后汉の逃避思想》,《东方学报》,东京,第十二册之三,昭和十六年,页三八一——四一二。

[41] 松本雅明氏已于此点略有论及,贝前引文,页四〇〇,四〇九——四一〇。

[42] 王瑶《论希企隐逸之风》,《中古文人生活》(棠棣,一九五一年)论魏晋以下士大夫之避世甚详,但惜其过分着重政治社会背景,而未能自士之内心觉想立论。中古士大夫最重脱落形迹。宅心玄远,故得鱼则忘筌。今之治史者虽当发掘其现实之根源,但亦不宜矫枉过正,而完全忽视其内在之一面。否则纵得其形象亦必不能心知其意也。

[43] 黄老观念在汉代凡数变,养生道述不过其一端已。兹以非本文所欲论列,故不详及。其详可看秋月观暎《黄老观念の系谱》,《东方学》第十辑,页六九——八一。又《后汉书·文苑传上·苏顺传》:"(顺)安和间以才学见称,好养生术,隐处求道。"亦显与黄老之学有关。

[44] 此点可参考秋月观暎之文。页七二——七三。

[45] 参看汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》(中华,一九五五年)上册,页一二一。

[46] 关于叔夜养生思想之讨论可参看 Donald Holzman, *La vie et la pensée de Hi K' ang*(嵇康之生活与思想)Leiden, 1957, pp.52—57。又引文参用鲁迅之《嵇康集》,《鲁迅三十年集》,第五册。

[47] 《后汉书》卷六十二《陈寔传》范蔚宗论曰:"汉自中世以下,阉竖擅恣,故俗遂以遁身矫絜放言为高(章怀注:放肆其言,不拘节制也)。士有不谈此者,则芸夫牧竖已叫呼之矣。"是以士风与思想之转变归之于政治原因。

按:政治因素诚不可否认,但历来论此一段思想史者均过分强调此点。本篇则专从士之内心自觉立论,故对此层不能不略人之所详,读者幸勿据蔚宗之说而疑本篇所论也。

[48] 关于士大夫怡情山水与老庄思想有关一点,王瑶《玄言、山水、田园》(《中古文学风貌》,棠棣,一九五一年,页四七——八三)一文略有涉及。但王氏之文主旨在论东晋之诗,与本篇作意迥别。又该文对怡情山水之起源亦未能追溯至尽,盖用心既殊,文字体例遂不能不异耳。

[49] 参看陶希圣、武仙卿合著《南北朝经济史》,商务,一九三七年,页三一——三八,唐长孺《南朝的屯、邸、别墅及山泽占领》(《历史研究》,一九五四年第三期,页一〇一———一〇四)。吴世昌《魏晋风流与私家园林》即指出魏晋园林之盛系由于士大夫对山水美之认识与欣赏。吴文中又讨论及魏晋人物之生活情调等,亦颇可与本文参证,见《学文》第一卷第二期,一九三四年六月一日,页八〇———一一四(此文承杨师莲生示知)。

[50] "山居赋"注云:"余祖车骑(按即谢玄)……经始山川。实基于此。"赋文"仰前哲之遗训"。注曰:"谓经始此山,遗训于后也。"并可参看唐长孺上引文,页一〇二。

[51] 参阅罗振泽,《魏晋六朝文学批评史》,商务,一九四七年上海初版,页三——六。

[52] 参阅王瑶《文论的发展》,《中古文学思想》,棠棣,一九五一年,页八〇。

[53] 钱穆《读文选》,《新亚学报》,第三卷第二期,一九五八年,页三。

[54] 饶宗颐,《陆机文赋理论与音乐之关系》(见一九六一年日本京都出版之《中国文学报》第十四号,页二二——三七),对此点有详细说明,足补此篇之所未及。

[55] 参考唐长孺《读抱朴子推论南北学风的异同》,《魏晋南北朝史论丛》,页三五二——三五六。

[56] 陈寅恪《天师道与海滨地域之关系》,《中央研究院历史语言研究所集刊》,第三本第四分(一九三三年),页四六二——四六五。

[57] 见饶宗颐《吴建衡二年索统写本道德经残卷考证》,《东方文化》,香港,一九五五年,第二卷第一期。

[58] 转引自孙德宣《魏晋士风与老庄思想之演变》,《中德学志》第六卷第一、二期合刊,一九四四年六月,页二三〇。

[59] 同上文,页二二七——二三〇,刘大杰,《魏晋思想论》(中华,一九三九年)页七——十二。

[60] 王充批评章句之说甚多,此不详举。可看钱穆,《国学概论》,页一三四———一三五所引诸条。

[61] 贺昌群《魏晋清谈思想初论》,页十五,误读此句,谓指马融。复论之曰:"研精则重义理,不守章句,则破除家法,此在专重名物训诂之汉

代经学中,实为一种革命行为。"今按贺氏于后汉经今古学之分野实有所未透。马季长为古学大师,古学固主训诂而不为章句者(此本钱师宾四说。见《两汉博士家法考》,《两汉经学今古文平议》,香港,新亚研究所,一九五八年、页二一三)。《后汉纪》卷十九"永和五年"条云:"融……学不师受,皆为之训诂。"是融学主训诂明矣。故马氏虽为汉魏间学术转变中之重要人物,然贺氏此处则实推尊之而未当也。又王瑶《玄学与清谈》,《中古文学思想》,棠棣,一九五一年,页五〇,亦同此误,盖据贺氏之论为己有而复未翻检原文也。按:王氏书中尚有此类袭用他人材料而不注明出处之例,此不具论。故参考王书者不可不慎也。

[62] 关于今古学问题,参阅《两汉博士家法考》,页二一一——二二一。

[63] 近人之论荆州学者多重其与魏晋玄学之关系,本篇则综论汉晋间学术思想之共同趋向,故儒道之辨,非所措意。参阅汤用彤《王弼之周易论语新义》,《魏晋玄学论稿》,八四——一〇二,钱穆《记魏晋玄学三宗》《庄老通辨》,香港,一九五七年,页三一九——三二〇,贺昌群《魏晋清谈思想初论》,页六〇——六二。

[64] 参看汤用彤《王弼之周易论语新义》,页八六。贺昌群《魏晋清谈思想初论》,页六一——六二。

[65] 荆州学为郑学之继续与反动,又可征之于王肃之经学。王氏初亦治郑学,后以义理颇有未安者,故卒改辕易辙。其《注孔子家语序》云:"郑氏学行五十载矣。自肃成童始志于学,而学郑氏矣。然寻文责实,考其上下,义理不安,违错者多,是以夺而易之。"

本传谓肃善郑、马之学,则似王氏反郑而复归于郑氏前期之古学矣,而夷考其实,则殊不然。皮氏《经学历史》曰:"案王肃之学亦兼通今古文。……故其驳郑,或以今文说驳郑之古文,或以古文说驳郑之今文,不知汉学重在颛门,郑君杂糅今古,近人议其败坏家法,肃欲攻郑,正宜分别家法,各还其旧,而辨郑之非,则汉学复明,郑学自废矣。乃肃不惟不知分别,反效郑君而尤甚焉。"

鹿门为今文学家,其讥评郑王或不免存门户之见。但其谓王氏亦兼通今古,效郑君而尤甚,则皆有实据,可以信从。此即可见王氏之学一方面为郑学之反动,而一方面则又承郑学之流衍而来也。王氏之学直接出于宋衷,复与李譔同其指归,大体亦"欲超脱汉学繁琐之名物训诂,而反之于义理"(贺昌群,前引书,页十五)。故最足为荆州学与郑学关系之旁证。至经学之终于不振,则其故别有在,当于后文详之,此不具论。

[66] 贺昌群,《魏晋清谈思想初论》页十。

[67] 《王弼之周易论语新义》,页八七。按:牟润孙著《论魏晋以来之崇尚谈辩及其影响》(香港中文大学出版,一九六六年)驳汤用彤说,谓王僧虔《诫子书》中所云"荆州"不指刘表时,或乃东晋初年事(页一八——二一)。惟牟说亦无确据,仅属推测而已。

[68] 《记魏晋玄学三宗》,页三一九——三二〇。

[69] 参阅皮锡瑞《经学通论》,第一册,易类,“论以传附经始于费直,不始于王弼,亦非本于郑君”条。

[70] 《王弼之周易论语新义》,页八八——八九。

[71] 皮锡瑞,前引书论以传附经条所引。

[72] 详见李源澄《汉魏两晋之论师及其名论》,《文史杂志》第二卷第一期,一九四二年一月,页一九——二〇。

[73] 《王弼之周易论语新义》,页八七。

[74] 参阅汤用彤《言意之辨》,《魏晋玄学论稿》,页二八。

[75] 此说汤用彤先生析论最精,详《言意之辨》。

[76] 参阅王瑶《文论的发展》,《中古文学思想》,页八六——九三。

[77] 参同上,页九九——一〇〇。

[78] 此据鲁迅《嵇康集》,他本皆夺“忘”字。

[79] 引文据《中国古典文学丛书》本之《阮籍集》(上海古籍出版社,一九七八年,卷上)。又本文初撰时余以阮嗣宗《乐论》仍持儒家传统“刑教一体,礼乐外内”之立场,与其平素为说大异,故妄疑此文或非嗣宗之旧。复以《文选》李善注叔夜《琴赋》引《乐论》之语(“琵琶筝笛,间促而声高;琴瑟之体,闻辽而音埤。”)为今本所不见,遂取以为《乐论》原文,其实误也。稍后细读戴明扬《嵇康集校注》(人民文学出版社,一九六二年)卷五《声无哀乐论》,始知李善所引两语皆已在其中,不过分散两处耳。戴氏案语:“文选注引此题阮籍乐论,误也,严辑全三国文据此以附于阮籍乐论后,亦误。”(页二一五)故今修订旧文,改引《乐论》原文为证。复次 Donald Holzman 新著 *Poetry and Politics*, *The Life and Works of Juan Chi* (Cambridge University Press, 1976)亦指出余之错误(第五章注一,页二六四),附此志谢。Holzman 更引夏侯玄《辨乐论》中所引《乐论》之文(见严可均辑《全三国文》卷二十一),尤足证《乐论》无可疑也(页八八,九二)。今观《乐论》以儒家礼乐“迁善成化,风俗移易”为说,则此文当是嗣宗早年“有济世志”时代之作品。

[80] 关于此一发展之过程,板野长八氏有极精审之分析,见所著《何晏王弼の思想》,《东方学报》,东京,第十四册之一(昭和十八年)第三、第四两节。

[81] 《国史大纲》,上册,页一五六云:“国家本是精神的产物,把握到时代力量的名士大族,他们不忠心要一个统一的国家,试问统一国家何从成立。”亦是此意。

[82] 《清谈》,页四,范寿康亦采青木之说,谓道家思想之兴,除政治之黑暗与混乱有以致之外,尚由于经学之支离与琐碎。见《魏晋的清谈》页二三八——二三九。又按范氏此文之根本观念几全取青木氏之说,故此下不复再引。

[83] 见板野长八《清谈の一解释》,《史学杂志》第五十编第三号,页七〇——七一。

[84] 《清谈》,页五——六。

[85] 如汤用彤《读人物志》,页十七即谓“玄远乃老庄之学”,或系受青木之说之影响而然也。

[86] 汤用彤《读人物志》,页十七。

[87] 《后汉书·孔融传》载路粹枉奏文举曰:“融前与白衣祢衡跌荡放言,云父之于子,当有何亲?论其本意,实为情欲发耳。子之于母,亦复奚为?譬如寄物瓶中,出则离矣。”按文举此论本之王充,见《论衡》:《物势》、《自然》等篇(参考钱穆《国学概论》,上册,页一三八——一三九所论)。此又汉末谈论已涉及思想之一例,可与中篇论清谈演变之文相参证。文举此论虽与玄门尚有隔,然已是从自然主义之观点对亲子关系之本义为进一步之探求,汉晋间探求原理之风气已不难由此而略觇之也。森三树三郎前引文亦谓文举此论是早期清谈之表现,极确。但又谓此论旨在“否定名分”,则未能深识文举之意也(页一三八)。

[88] 《颜氏家训》卷三《勉学》篇曰:“荀奉倩丧妻,神伤而卒,非鼓缶之情也。”似亦以奉倩归之老庄一派。但颜书并未提供任何新材料,故作为证据之价值殊不甚高。或者之推以奉倩尚玄虚,复有丧妻之事,遂牵连及之耳。故奉倩虽为早期玄学家之一,而现存史料殊不足证明其为道家也。

[89] 如唐长孺《魏晋玄学之形成及其发展》页三二一——三二二;汤用彤、任继愈《魏晋玄学中的社会政治思想和它的政治背景》,页七二——七三,皆因着重政治背景而过分强调名理学对玄学形成之作用。但汤先生《魏晋玄学论稿》中涉及玄学源起之处则立论甚为平实。

[90] 青木正儿《清谈》,页四;松本雅明《魏晋における无の思想の性格》(一),《史学杂志》第五十一编第二号,页十五。

[91] 汤用彤《言意之辨》页三六——三七;松本雅明,同上文,页十五。

[92] 孔融之跌荡放言,虽用心无他,但于当时社会必不能不发生影响。其后阮嗣宗亦曰:“杀父乃可,至杀母乎?”尤属危言耸听之类,而皆足以促进社会之解体也。此层可论者甚多,兹以佚出本文范围,故不详及。

[93] 此层可参考森三树三郎前引文,页一四六——一四九。

[94] 钱师宾四云:“魏晋南朝三百年学术思想,亦可以一言以蔽之,曰个人自我之觉醒,是已。”(《国学概论》上册,页一五〇)其发明玄学思想与个人自觉之关系最早。其后松本雅明氏亦从个人自觉与个性解放之观点解释魏晋“无”之思想性格,所论益详(见《魏晋における无の思想の性格》一文,连载于《史学杂志》第五十一编第二至第四号)。最近森三树三郎氏复本《人之发见》之观念综论魏晋文化,所涉及之范围尤广,虽时代稍迟,然时有可与本文互相发明之处。文中论儒道之兴衰以“人间性”为言,亦可为个人自觉说之参证(《魏晋时代における人间の发见》)。本文略人之所详,故于此点不多考论也。

[95] 青木正儿《清谈》分玄学为名理、析玄与旷达三派;汤用彤《魏晋玄学流别略论》(《魏晋玄学论稿》,页四八——六一)将魏至东晋之僧俗玄学思想依立论内容分为四派而综述之。

[96] 钱师宾四《记魏晋玄学三宗》则依时代先后分王何、阮嵇与向郭为三派而考论其承衍变化;松本雅明论"无"文中亦依时序分别流派;又 E. Balazs "Entre rèvolte nihiliste et èvasion mysique" Ètudes Asiatíqus, 1,2,1948. pp.27—55.取径亦同。英译本见 *Chinese Civilization and Bureaucracy* ,pp.226-254。

[97] 汤用彤《魏晋思想的发展》(前引书附录,页一二〇——一三一)复分魏晋思想为新旧二派而论之;孙德宣《魏晋士风与老庄思想之演变》论思想分化则分为守旧、调和与改进三派,用意与汤氏相近。

[98] 汤用彤、任继愈《魏晋玄学中的社会政治思想和它的政治背景》;范宁《论魏晋时代知识分子的思想分化及其社会根源》;唐长孺《魏晋玄学之形成及其发展》大体皆本阶级之政治经济利害着眼。

[99] 《魏书》卷十三《王肃传》注引《魏略》论此事最为详备。兹为节省篇幅计,故从略也。

[100] 森三树三郎,前引文,页一三七。

[101] 白乐日氏(E. Balazs "Entre rèvolte nihiliste et èvasion mystique" p.36. 见英译本页二三五——二三六)认为王弼较之何晏较少道家虚无之色彩,而自《易经》所表现之宇宙全体秩序中寻索已丧失之社会秩序,尤具积极之精神。今按:此种说法似是而非,可不详辨。至于王何之比较则甚不易,似无从得此印象。何晏尝注《论语》,颇注意儒家礼制典章,其对社会秩序之著重决不在纯粹思想家之王辅嗣之下。又:白氏谓王、何皆尝注老易,亦误。《世说新语·文学》篇"何晏为吏部尚书"条注引《魏氏春秋》仅谓晏"善谈易老。"又《世语》载何平叔尝注《老子》,见王注精奇,遂弃之,别作《道德论》(此事《文学》篇凡两见,文字小异)。是何晏仅注《老子》,未及《易经》也。

[102] 关于竹林七贤尚未见有全面而深入之研究,最近 Holzman 撰"Les sept sages de la forêt des bambous et la sociètè de leur temps", T'oung Pao,44(1956)论七贤及其时代社会之背景甚平允,可以参看。(按:中文专著现有何启民《竹林七贤研究》,中国学术著作奖助委员会丛书,台北,一九六六年。)

[103] 陈寅恪《崔浩与寇谦之》,《岭南学报》第十一卷第十一期(一九五〇年十二月)页一二六;唐长孺《魏晋玄学之形成及其发展》,页三二六——三二七。

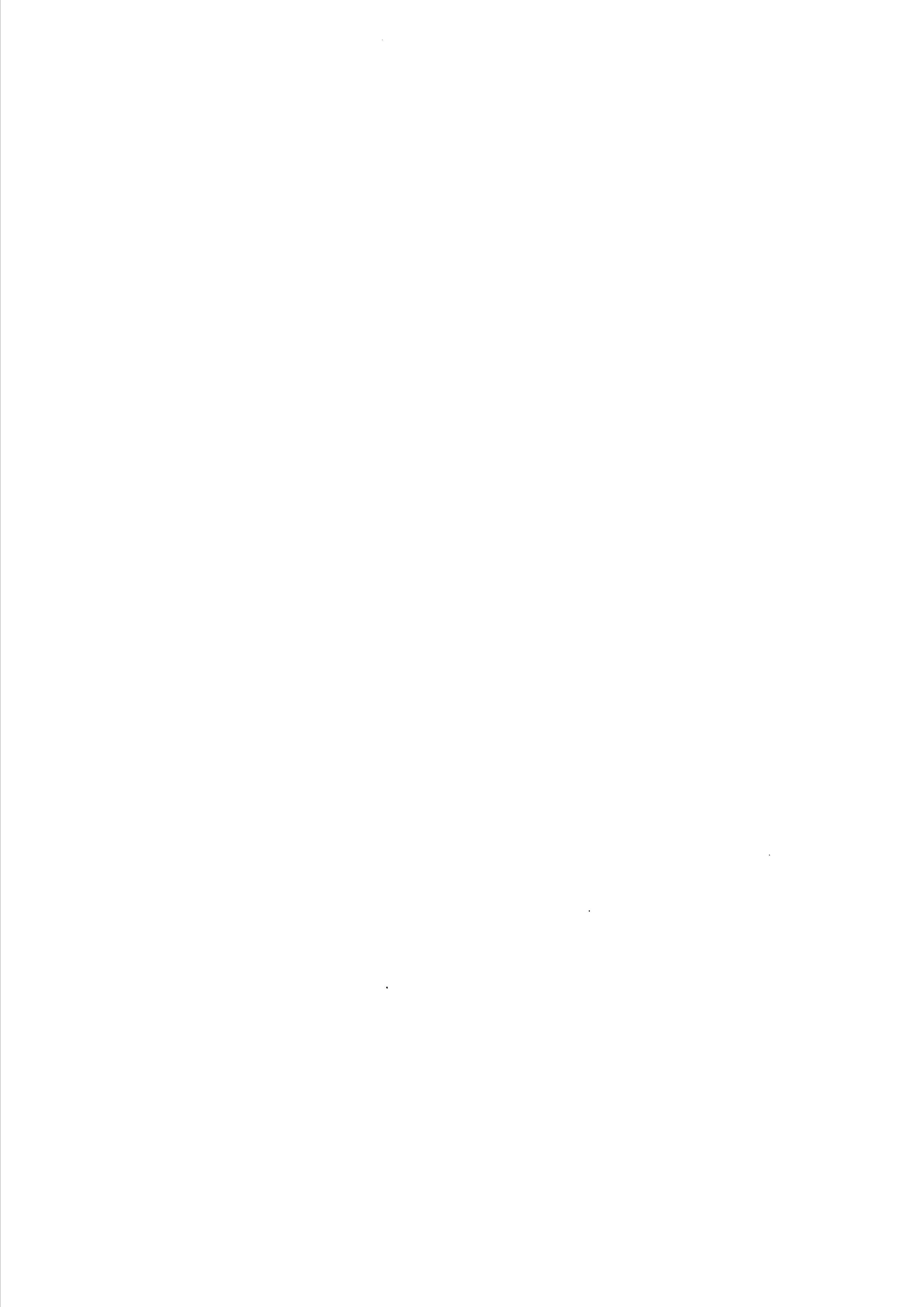
[104] 此义陈寅恪先生论之最精,见《陶渊明之思想与清谈之关系》,页二——三三。

[105] 参阅鲁迅《魏晋风度及文章与药及酒之关系》一文所论,《鲁迅全集》第三卷《而已集》,页五〇四。

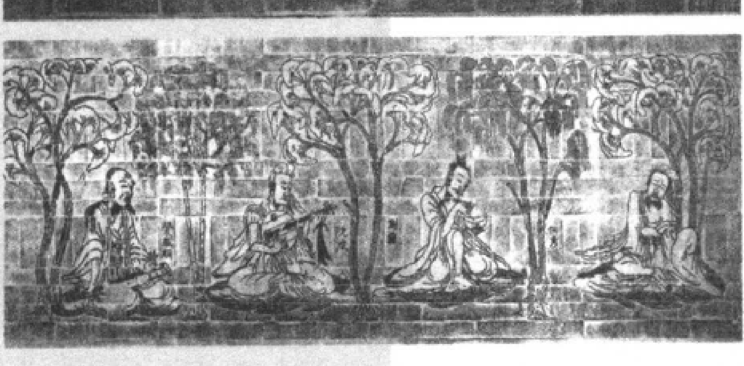
[106] 子期与阮、嵇思想意态之不同,钱师宾四尝备论之,见《记魏晋玄学三宗》。又 Holzman 在其《嵇康之生活与思想》书中谓子期之入仕盖与其平日所持之哲学相合(见页二七,注三),其说与汤用彤先生相同,见《向郭义之庄周与孔子》,《魏晋玄学论稿》,页一〇五。

[107] 向秀撰《难养生论》及解庄均在叔夜生前,足证其自然与名教合一之思想早有渊源,非激于一时之事,亦非为自身出处作理论上之辩护也。至于山涛,据《晋书》卷四十三本传,早岁即语其妻曰:“忍饥寒,我后当作三公。但不知卿堪作夫人不耳!”是亦自来已有入仕之念。其与叔夜等为竹林之游,殆一时之偶相过从耳!

[108] 此从钱师宾四之说,见《郭象庄子注中之自然义》,《庄老通辨》,页三九七——四〇〇;唐长孺氏所论亦大体相近,见《魏晋玄学之形成及其发展》,页三三二——三三四。



七、名教思想与魏晋士风的演变







七、名教思想与魏晋士风的演变

从三世纪初叶汉代统一帝国的终结到四世纪初叶南北分裂的开始这一个世纪，是中国历史上一个重要的转变的时代。关于这一转变，中外史学家的论著多至不可胜计。在这许多现代讨论之中，魏晋士风曾是一个特别受到注目的问题。所谓士风，牵涉到两个不可截然划分的方面：一是知识分子（当时称之为“士”或“士大夫”）的思想，一是他们的行为。就思想言，其特色是易、老、庄的三玄之学代替了汉代的经学；就行为言，其特色则是突破传统礼教的藩篱而形成一种“任诞”的风气。关于这一新士风的兴起和发展，从来的解释都着眼在当时的政治、经济和社会的一般背景方面。其中，尤以政治的背景最受史学家的注意，即所谓“属魏晋之际天下多故，名士少有全者”（《晋书》卷四十九《阮籍传》）。这一论断，大体说来，是有坚强的根据的。

但是魏晋士风的发展并不是单从外缘方面所能完全解释得清楚的。我在旧作《汉晋之际士之新自觉与新思潮》中曾试图用“群体自觉”与“个体自觉”的观念说明这个时代的知识阶层在内心方面所发生的种种变化。该文不是对传统的解释加以否定，而是想在传统的解释之外增添一个理解的层面[1]。但是该文断代仅止于西晋之初，对汉末以来名教崩溃的整个过程尚嫌语焉不详；至于东晋以后门第社会新秩序的重建，因限于体例，则完全没有谈到。本文对该文的论点有进一步的发展，取材则详略互见，所以基本上本文是该文的一个续篇，希望读者兼观并览。

（一）何谓名教

魏晋士风的演变，用传统的史学名词说，是环绕着名教与自然的问题而进行的。在思想史上，这是儒家和道家互相激荡的一段过程。老

庄重自然对当时的个体解放有推波助澜之力，周孔重名教，其功效在维持群体的秩序。概括地说，魏晋思想史可以分为三个小段落：曹魏的正始时代（二四〇——二四八年），名教与自然的问题在思想史上正式出现，何晏、王弼是最先提出这个问题的人。嵇康（二二三——二六二年）、阮籍（二一〇——二六三年）等所谓"竹林七贤"代表名教与自然正面冲突的时代，而以嵇康被杀为其终点。西晋统一以后，名教与自然则转入调和的阶段，其理论上的表现则有郭象的《庄子注》（在惠帝时，二九〇——三〇六年）和裴頠的《崇有论》（约撰于二九七年）。下文讨论士风的演变是和这一思想史的分期密切相关的。

诚如陈寅恪先生所言，老庄自然之旨明白易解，而周孔名教则较难界说。陈先生据王弼对老子"始制有名"的注语，加以推论道：

> 故名教者，依魏晋人解释，以名为教，即以官长君臣之义为教，亦即入世求仕者所宜奉行者也。其主张与崇尚自然，即避世不仕者，适相违反，此两者之不同，明白已甚[2]。

不难看出，陈先生对名教的理解，主要是偏重于政治观点的。就竹林七贤的出处，特别是嵇康、阮籍的遭遇而言，陈先生的名教观是很能说明问题的。但是从汉末到东晋，名教问题并不限于少数人是否"入世求仕"一点上。《世说新语》卷一《德行篇》（参看《晋书》卷四十三乐广传）说：

> 王平子、胡毋彦国诸人，皆以任放为达，或有裸体者。乐广笑曰：名教中自有乐地，何为乃尔也！

像王澄、胡毋辅之这类"贵游子弟"根本就不发生什么"避世不仕"的问题。他们只是破坏了以家族为本位的伦理秩序，也就是所谓"礼法"。乐广这里所说的"名教"当然无法理解为"官长君臣之义"，可见陈先生的名教观应用到嵇康、阮籍以后的某些具体事例上就不免发生困难了。正因为陈先生赋予"名教"以纯政治性的解释，所以他认为清谈的后期，即东晋以下，有关名教与自然的谈论与士大夫的实际生活无关，只是"口头虚语纸上空文"的"装饰品"而已。事实上魏晋所谓"名教"乃泛指整个人伦秩序而言，其中君臣与父子两伦更被看作全部秩序的基础。

不但如此，由于门第势力的不断扩大，父子之伦（即家族秩序）在理论上尤超乎君臣之伦（即政治秩序）之上，成为基础的基础了。这一点，袁宏（三二八——三七六年）的史论足资证明。袁宏说：

> 夫君臣父子，名教之本也。然则名教之作，何为者也？盖准天地之性，求自然之理，拟议以制其名，因循以弘其教，辩物成器，以通天下之务者也。是以高下莫尚于天地，故贵贱拟斯以辩物；尊卑莫大于父子，故君臣象兹以成器。天地，无穷之道；父子，不易之体。夫以无穷之天地，不易之父子，故尊卑永固而不逾，名教大定而不乱。置之六合，充塞宇宙，自今及古，其名不去者也。（《后汉纪》卷二十六初平二年条）

袁氏首先说明“君臣父子”是“名教之本”，接着又强调“君臣”关系是仿效“父子”关系而来的，可见东晋时代士大夫是把家族秩序放在比政治秩序更为基本的位置上（至于“贵贱”法“天地高下”之说，则显然是为当时门第社会的阶级制度作辩护）。所以我们如果对“名教”一词采取广义的看法，则东晋以后的清谈仍然具有重大的现实意义，决不可视为“纸上空文”，这一点后文还会谈到。现在让我们先从广义的观点分析一下汉末以来的名教危机。

（二）君臣关系的危机

当时的名教危机在君臣一伦上的确表现得最为突出。汉代去古代“封建”之世不远，地方官（如郡守）和他所辟用的僚属之间本来就有一种君臣的名分。东汉以后更由于察举制的长期推行，门生与举主之间也同样有君臣之义。这些所谓“门生故吏”便形成了门第的社会基础。这些士人在未直接受命于朝廷之前，只是地方长官或举主的臣下，而不是“天子之臣”。即使以后进身于朝廷，依当时的道德观念，他们仍然要忠于“故主”[3]。因此一般士人之于皇帝最多只有一种间接的君臣观念，但并不必然有实质的君臣关系。魏明帝景初元年（二三七年）公孙渊叛魏自立为燕王，令官属郭昕、柳浦等七百八十九人上书明帝，表示他们只向公孙一家效忠，其中有这样几句话：

> 臣等闻仕于家者，二世则主之，三世则君之。臣等生于荒裔之土，出于圭窦之中，无大援于魏，世隶于公孙氏，报生与赐，在于死力。（《三国志》卷八《公孙度传》注引《魏书》）

这里"无大援于魏"是一句客气话，其实便是要说明他们仅与公孙氏有君臣关系，和魏室则无君臣之谊。这份文件尽管是由公孙度授意而写的，但是其中所引"仕于家者，二世则主之，三世则君之"的话显然是当时人所共同接受的思想。由此可见汉代大一统政权下所建立起来的普遍性的君臣观念（周代所谓"率土之滨，莫非王臣"）已逐渐为私家的君臣之义所代替了。在这种风气之下，有些人就可以象清初黄宗羲那样对"君"或"天子"的"职分"发生根本的怀疑。

《后汉书》卷八十三《逸民传·汉阴老父传》说：

> 汉阴老父者，不知何许人也。桓帝延熹中幸竟陵，过云梦，临沔水，百姓莫不观者。有老父独耕不辍。尚书郎南阳张温异之，使问曰：人皆来观，老父独不辍，何也？老父笑而不对。温下道百步自与言。老父曰：我野人耳，不达斯语。请问天下乱而立天子邪？理而立天子邪？立天子以父天下邪？役天下以奉天子邪？昔圣王宰世，茅茨采椽，而万人以宁。今子之君，劳人自纵，逸游无忌。吾为子羞之，子何忍欲人观之乎？温大惭，问其姓名，不告而去。

据同书卷七《桓帝本纪》，帝于延熹七年（一六四年）十月戊辰幸云梦，临汉水。所以这故事的真实性很高，未必是后人造出来的。汉阴老父对张温用"今子之君"的称呼，足见他根本不承认和桓帝有任何"君臣之义"。至于他质问张温的几句话更开了魏晋以下君主观的先声。嵇康《答难养生论》曰：

> 且圣人宝位，以富贵为崇高者，盖谓人君贵为天子，富有四海。民不可无主而存，主不能无尊而立。故为天下而尊君位，不为一人而重富贵也……圣人不得已而临天下，以万物为心，在宥群生，由身以道，与天下同于自得。穆然以无事为业，坦尔以天下为公。虽居君位，飨万国，恬若素士接宾客也。虽建龙旂，服华衮，忽若布衣之在身。故君臣相忘于上，烝民家足于下。岂劝百姓之尊己，割天

下以自私，以富贵为崇高，心欲之而不已哉？[4]

在理论层次上，嵇康的话当然比汉阴老父敷陈得完备多了，但二者在思想基调上则是完全一致的。我们不妨说，正因为自汉末以来，社会上已流行着汉阴老父的那种议论，这才会逼出嵇康对君臣关系重新作有系统的反省。而先秦某些旧说，包括老庄在内，这时也就发生了新的现实意义。

这种对君职的怀疑观点再向前发展一步便成为阮籍和鲍敬言的无君论了。阮籍在《大人先生传》中说道：

盖无君而庶物定，无臣而万事理。……君立而虐兴，臣设而贼生。坐制礼法，束缚下民。……竭天地万物之至，以奉声色无穷之欲，此非所以养百姓也。（严可均辑《全三国文》卷四十六）[5]

阮氏首倡无君之论在思想上自然比汉阴老父为激烈。可是他的立论的主要根据依然是汉阴老父所指责的“役天下以奉天子”和天子的“劳人自纵，逸游无忌”。所不同者，二世纪的汉阴老父还相信有“昔圣王宰世”之事，而三世纪的阮籍由于经历了曹丕禅让的一幕，不免有“舜、禹之事，吾知之矣”的感触，因此对古代圣王也失去了信心。四世纪初的鲍敬言发挥“古者无君，胜于今世”的学说，提出了更多的论据。但论及有君之害，他最强调的也还是百姓更困和天下更乱，这一方面，和汉阴老父的说法先后呼应（详见《抱朴子》外篇卷四八《诘鲍》）。

我们并不能说汉阴老父的思想对嵇康、阮籍、鲍敬言等人有什么影响。这里所要说明的只是从汉末到西晋这一百多年期间，名教中的君臣一伦已根本动摇了。在四世纪的初叶象鲍敬言这种无君论的思想一定相当流行，所以郭象注《庄子》特别加以驳斥。《人间世》“臣之事君义也”注说：

又《胠匣》：“则圣人之利天下也少，而害天下也多，”注说：

千人聚不以一人为主，不乱则散。故多贤不可以多君，无贤不可以无君。[6]

信哉斯言。斯言虽信，而犹不可亡圣者，犹天下之知未能都亡，故须圣道以镇之也。群知不亡而独亡圣知，则天下之害又多于

有圣矣。然则有圣之害虽多，犹愈于亡圣之无治也。

这些注语颇与葛洪驳鲍敬言的议论相通，不过有简繁之别，玄质之异而已。如果不了解当时思想的背景，我们不免要误会郭注是无的放矢了。像"无贤不可以无君"，"犹愈于亡圣之无治"这些话，其时代痕迹和驳论对象都是十分明显的。

但是郭象虽然主张有君，却并无意恢复汉代的政治秩序，因为他所提倡的君道不但是无为的，而且还是"各任其自为"的，即是使士大夫都能"适性逍遥"的一种局面。所以西晋以下与自然合而为一的名教，其涵义早已暗中偷换。名教的重点已从大一统的政治秩序转到高门华胄的家族伦理方面来了。

（三）家族伦理的危机

汉末以来名教的危机是全面性的，不限于君臣一伦，这一点葛洪曾给我们提供了很生动的资料。《抱朴子》外篇卷二十五《疾谬》说：

汉之末世……蓬发乱鬓，横挟不带。或以亵衣以接人，或裸袒而箕踞。朋友之集，类味之游，莫切切进德，訚訚修业，攻过弼违，讲道精业。其相见也，不复叙离阔，问安否。宾则入门而呼奴，主则望客而唤狗。其或不尔，不成亲至，而弃之不与为党。及好会，则狐蹲牛饮，争食竞割，掣拨淼折，无复廉耻。以同此者为泰，以不尔者为劣。终日无及义之言，彻夜无箴规之益。诬引老、庄，贵于率任。大行不顾细礼，至人不拘检括。啸傲纵逸，谓之体道。呜呼惜乎，岂不哀哉！

同书外篇卷二十七《刺骄》说：

闻之汉末诸无行，自相品藻次第。群骄慢傲不入道检者为都魁雄伯、四通八达，皆背叛礼教而从肆邪僻。讪毁真正，中伤非党；口习丑言，身行弊事。凡所云为，使人不忍论也。

首先必须指出，葛洪虽指明这些是汉末的社会现象，但事实上恐怕不免

把他自己所见的士风时习也包括进去了，不过这种风气可以溯源至汉末是不成问题的。像葛洪所描写的这些行为显然不能认为完全是由政治情况造成的，而毋宁是个性解放后精神上要求打破一切桎梏的具体表现。葛洪骂他们“背叛礼教”，是不错的。魏晋时代的“礼教”或“礼法”主要是指在家族伦理的基础上所发展出来的一套繁文缛节。虽然在很多情形下，“礼教”或“礼法”也可以视为“名教”的同义语，但是前者的政治涵义较轻而社会涵义则较重。换句话说，“礼教”或“礼法”往往不是指着君臣一伦而言的。“名教”一词则比较笼统，有时可以解释为政治上的名分，就像陈寅恪先生所说的，“以官长君臣之义为教”。汉末以来，史籍上所载的“背叛礼教”或“不遵礼法”之士其实是对名教作全面性的反抗，其中包括然而决不限于君臣一伦。嵇康在《难自然好学论》(《嵇康集》卷七)中对这一点说得最清楚：

> 六经以抑引为主，人性以从欲为欢；抑引则违其愿，从欲则得自然。然则自然之得，不由抑引之六经；全性之本，不须犯情之礼律。

他们既认定六经礼律都是抑性犯情的，则不但君臣之伦要打破，其他一切人伦关系的价值也都不能不重新估定了。

我们先看看父子一伦。《后汉书》卷七十《孔融传》载：

> 融前与白衣祢衡跌荡放言，云：父之于子，当有何亲？论其本意，实为情欲发耳。子之于母，亦复奚为？譬如寄物瓶中，出则离矣。

这种议论，从字面上说，当然是从王充《论衡》中得来的。王充的《物势》篇说：

> 夫天地合气，人偶自生也；犹夫妇合气，子则自生也。夫妇合气，非当时欲得生子，情欲动而合，合而子生矣。且夫妇不故生子，以知天地不故生人也。

但是往深一层看，两者在思想史上的意义则截然不同。王充在这里是

用“夫妇不故生子”的论证来打破当时儒者“天地故生人”的命题的，他似乎并没有再进一步去考虑“夫妇不故生子”这一论证的本身所可导至的逻辑结论。孔融则完全撇开了“天地故生人”的问题，而直接把“夫妇不故生子”当作一项经验事实来看待，并进而分析其中所涵蕴的父子关系。因为孔融所要破斥的不是目的论，而是世俗流行的关于“孝”的价值论。《论衡》在汉晋之际所发生的思想上的影响往往都经过这样一层转折[7]。在王充的时代（一世纪），名教的危机还没有出现，《论衡》的主旨也绝不在“反叛礼教”。当汉末名教全面动摇之际，由于《论衡》中的许多论点恰好适合反礼法之士的需要，其书才大行其道，成为“谈助”。所以严格地说，王充只是给魏晋反礼法的运动提供了一些思想原料而已。至于正式对“孝”的理论提出非难，则始作俑者恐非孔融、祢衡莫属了。

孔融（一五三——二〇八年）所经历的时代正值儒家的名教或礼法流入高度形式化、虚伪化的阶段。一部分由于察举制度的刺激，“累世同居”的大家族在士大夫阶层中逐渐发展起来了[8]。许多人为了博“孝”之名以为进身之阶，便不惜从事种种不近人情的伪饰，以致把儒家的礼法推向与它原意相反的境地。我们只用举一两个例证便足以说明这种情况。陈蕃任青州乐安太守时：

> 民有赵宣葬亲而不闭埏隧，因居其中，行服二十余年。乡邑称孝，州郡数礼请之。郡内以荐蕃，蕃与相见，问及妻子，而宣五子皆服中所生。蕃大怒……遂致其罪。（《后汉书》卷六十六本传）

陈蕃死在一六八年，正与孔融时代相衔接。孔融本人也可能有过和陈蕃类似的经验，据说他在北海相任内，“有遭父丧，哭泣墓侧，色无憔悴”，他就把这个伪孝子杀了（见《艺文类聚》卷八十五所引）。这个故事不一定可信，但足以说明当时伪礼教的盛行。葛洪记汉末的谚语说：“举秀才，不知书，察孝廉，父别居。”（《抱朴子》外篇卷十五《审举》）这更说明了当时的伪孝和察举制度之间的密切关系。又如兄弟让财也是东汉的一种风气，有“让”名的人往往可以获得地方官的荐举。但应劭在《过誉》篇中就指出其虚伪性，并感叹道：“凡同居，上也；通有无，次也；让，其下耳。”（《风俗通义》卷四）应劭是二世纪末叶人，他的话更可以使我们认识孔融“非孝”的背景。而且综合葛洪和应劭的记载，我们还可

以看到,即使在"累世同居"大家族的发展阶段,其中已隐藏着一种"分居"的倾向。

上引孔融、祢衡两人关于"父之于子,当有何亲"的一番问答,据《后汉书》所言,本是出于路粹的"枉奏",即经过了恶意的歪曲。其实孔融并不"非孝",他是怀疑"孝"是否如世俗所言,仅仅建立在生物的事实之上而已。《后汉书》本传上明说他"十三丧父,哀悴过毁,扶而后起,州里归其孝"。可见他内心的矛盾起于当时虚伪礼法和真正的父子之情不能相应。在这一点上,他是开魏晋士风的人物之一。《后汉书》卷八十三《戴良传》载:

> 及母卒,兄伯鸾居庐啜粥,非礼不行。良独食肉饮酒,哀至乃哭,而二人俱有毁容。或问良曰:子之居丧,礼乎?良曰:然。礼所以制情佚也,情苟不佚,何礼之论?夫食旨不甘,故致毁容之实,若味不存口,食之可也。论者不能夺之。良才既高达,而论议尚奇,多骇流俗。

戴良和陈蕃、郭林宗是同时的人(见《后汉书》卷五十三《黄宪传》),年代尚在孔融之前,更有资格成为阮籍以下居丧不守礼的先驱者。所以葛洪追溯晋代傲放无礼的士风特别以戴、阮并举(见《抱朴子》卷二七《刺骄》)。更值得注意的是《戴良传》中说他的哥哥居丧则"非礼不行",这种一守礼、一违礼的尖锐对比,魏晋以下尤其成为风气。《世说新语·任诞》篇说:

> 阮步兵丧母,裴令公往吊之。阮方醉,散发坐床,箕踞不哭。裴至,下席于地,哭吊唁毕,便去。或问裴:凡吊,主人哭,客乃为礼,阮既不哭,君何为哭?裴曰:阮方外之人,故不崇礼制;我辈俗中人,故以仪轨自居。时人叹为两得其中。

同书《德行》篇载:

> 王戎、和峤同时遭大丧,俱以孝称。王鸡骨支床,和哭泣备礼。武帝谓刘仲雄曰:卿数省王、和不?闻和哀苦过礼,使人忧之。仲雄曰:和峤虽备礼,神气不损;王戎虽不备礼,而哀毁骨立。臣以和

峤生孝，王戎死孝。陛下不应忧峤，而应忧戎。

注引《晋阳秋》，说和峤的"憔悴哀毁，不逮戎也"。意思是王戎比和峤更孝。如果阮、裴的故事表示自然与名教各得其所，那么王、和的故事则说明自然高于名教，也就是"情"比"礼"更重要。又据《典略》(《潜确居类书》卷七十引)，"世谓伯鸾死孝，叔鸾生孝"。足证这种风气确与戴良有关系，虽然"生孝"、"死孝"的用法恰好颠倒了。我们无法判断这些个别故事的真实性[9]，但其中所显示的"情"与"礼"竞赛的风气是十分可信的。

崇尚自然的人既以"情"比"礼"更重要，父子之间的关系便不须注重"尊卑"之别，而当以上引《抱朴子》所谓"亲至"为主了。胡毋辅之和他的儿子谦之的关系最足以说明这种"亲至"的情形。《晋书》卷四九本传说：

谦之字子光。才学不及父，而傲纵过之。至酣醉，常呼其父字，辅之亦不以介意，谈者以为狂。辅之正酣饮，谦之阙而厉声曰：彦国(按：辅之字)年老，不得为尔！将令我尻背东壁。辅之欢笑，呼入与共饮。

儿子直呼父字，照儒家礼法观念说，可谓忤逆之极。但父亲却不以为意，反而欢笑。这在近代西方社会不算稀奇，但在一千多年前的中国则真足骇人听闻。其实我们如果知道此时的人伦关系讲究的是"亲至"而不是"尊卑"，则这种情况也并无不可理解之处。《世说新语·伤逝》篇说：

王戎丧儿万子，山简往省之，王悲不自胜。简问：孩抱中物，何至于此？王曰：圣人忘情，最下不及情；情之所钟，正在我辈！简服其言，更为之恸。

注云"一说是王夷甫丧子，山简吊之"。(参看《晋书》卷四十三《王戎附从弟衍传》及《梁书》卷二十五《徐勉传》)不论是王戎还是王衍，总之魏晋名士的父子关系已远越出儒家礼法之外。此外如王导和长子悦的关系(见《晋书》卷六十五《王悦传》)及郗愔临其子超之殡，"一恸几绝"

(《世说新语·伤逝》)。都可以为王戎所说的“情之所钟,正在我辈”作注释。推而及于兄弟,亦复如此。王子猷奔弟子敬丧,初都不哭,径入,坐灵床上,取子敬琴弹。弦既不调,掷地云:“子敬!子敬!人琴俱亡!”(《世说新语·伤逝》)这是至性至情的流露,然而显然不合乎儒家的礼法。

夫妇之间的关系,魏晋时代也发生了基本的变化,亲密的情感代替了严峻的礼法,《世说新语·惑溺》篇言:

> 荀奉倩与妇至笃,冬月妇病热,乃出中庭自取冷还,以身熨之。妇亡,奉倩后少时亦卒,以是获讥于世。

荀粲是魏明帝太和时(二二七——二三二年)人,这是在夫妇关系上以情代礼的一个较早而著名的例证。《三国志》卷二十二《卫臻传》说:

> 夏侯惇为陈留太守,举臻计吏,命妇出宴,臻以为末世之俗,非礼之正。惇怒,执臻,既而赦之。

据《三国志》《魏武帝纪》与《夏侯惇传》,惇领陈留太守在兴平元年(一九四年)。而其时妇人参加宴会竟已成“末世之俗”,这也反映夫妇关系的变化[10]。到了葛洪的时代,这种风气则已发展得极其普遍。《抱朴子》外篇卷二五《疾谬》说:

> 今俗妇女……舍中馈之事,修周旋之好,更相从诣之适亲戚,承星举火,不已于行,多将侍从,暐晔盈路,婢使吏卒,错杂如市;寻道亵谑,可憎可恶。或宿于他门,或冒夜而反,游戏佛寺,观视渔畋;登高临水,出境庆吊;开车褰帏,周章城邑;杯觞路酌,絃歌行奏。转相高尚,习非成俗。

不但妇女的社交游览的活动大为盛行,男女之间的交际也达到了相当不拘行迹的地步。葛洪继续告诉我们:

> 无赖之子,白醉耳热之后,结党合群,游不择类……携手连袂,以遨以集,入他堂室,观人妇女,指玷修短,评论美丑,不解此等,何

为者哉！或有不通主人，便共突前。……其或妾媵藏避不及，至搜索隐僻，就而引曳，亦怪事也。……然落拓之子，无骨鲠而好随俗者，以通此者为亲密，距此者为不恭，诚为当世不可不尔。于是要呼愦杂，入室视妻，促膝之狭坐，交杯觞于咫尺；絃歌淫冶之音曲，以诛文君之动心。载号载呶，谑戏丑亵。

葛洪是一个极端维护礼法的人，他的话自不免有故意丑化的地方。但他在这里所描绘的当时上层社会妇女生活的面影则大致可信。像"入室视妻"、"促膝狭坐"、"杯觞咫尺"，种种现象在中国社会史上极为少见。葛洪屡用"亲至"或"亲密"来刻画当时的人际关系，尤其值得注意。正如父子关系一样，魏晋时期夫妇朋友之间的"亲密"也表现在称呼方面。《世说新语·惑溺》篇云：

王安丰妇，常卿安丰。安丰曰：妇人卿壻，于礼为不敬，后勿复尔。妇曰：亲卿爱卿，是以卿卿；我不卿卿，谁当卿卿？遂恒听之。

《晋书》卷五十《庾敳传》说：

王衍不与敳交，敳卿之不置。衍曰：君不得为耳（按《世说新语·方正》篇，耳作尔）。敳曰：卿自君我，我自卿卿。我自用我家法，卿自用卿家法。

这两个故事，一属夫妇，一属朋友，但几乎如出一辙。"卿"字在魏晋南北朝时代是狎昵之称[11]，足与《抱朴子》"亲密"之说互证。附带说明一句，这一时期有关妒妇的记载特别多，宋明帝至令虞通之撰《妒妇记》（见《宋书》卷四十一《后妃传》王宪嫄条），刘孝标注《世说新语》曾引及其书。妒风之盛显然和夫妇关系的亲密化有关，王戎之妇"我不卿卿，谁当卿卿"之问已透露其中消息矣。西晋时束皙撰《近游赋》（见严可均辑《全晋文》卷八十七），写他所向往的"逸民"生活，其中有云：

妇皆卿夫，子呼父字。

尤可证儒家的名教已不复为士大夫所重，无论是在父子或夫妇之间，亲

密都已取代了礼法的地位。

（四）玄风南渡后的名教危机

从以上的分析中不难看到，汉末以来名教的崩溃不但是全面性的，而且这一危机表现在家族伦理方面较之在政治秩序方面更为深刻而持久。西晋统一以后，通过君主“无为”和门第“自为”的理论，大体上使政治方面自然与名教的冲突获得了满意的解决。但在家族伦理方面通过礼与情的特殊形态所表现出来的名教与自然的冲突却发展到了表面化的阶段。据现存史料所见，破坏礼法的士风在西晋初年已很盛行，至元康（二九一——二九九年）时代更成燎原之势，此下一直到渡江之初，余势仍未衰。《晋书》卷九十一《儒林·范宣传》载宣语：

> 正始以来，世尚老庄。逮晋之初，竞以裸裎为高。

同书卷二十七《五行志》上说：

> 惠帝元康中，贵游子弟相与为散发倮身之饮，对弄婢妾，逆之者伤好，非之者负讥，希世之士耻不与焉。盖貌之不恭，胡狄侵中国之萌也。其后遂有二胡之乱，此又失在狂也。

《抱朴子》外篇卷二七《刺骄》篇说：

> 余观怀、愍之世，俗尚骄亵，夷虏自遇。其后羌胡猾夏，侵掠上京，及悟斯事乃先著之妖怪也。

葛洪所指乃西晋末年事，其实便是元康士风的延续。《晋书·五行志》的“贵游子弟”，其领袖为阮瞻、王澄、谢鲲、胡毋辅之等人。王隐《晋书》说他们“故去巾帻，脱衣服，露丑恶，同禽兽”（见《世说新语·德行》篇注所引）。这些人避难渡江之后仍不略改故态。《晋书》卷四十九《光逸传》说：

> 寻以世难，（逸）避乱渡江，复依（胡毋）辅之。初至，属辅之与

谢鲲、阮放、毕卓、羊曼、桓彝、阮孚散发裸裎，闭室酣饮已累日。逸将排户入，守者不听，逸便于户外脱衣露头于狗窦中窥之而大叫。辅之惊曰：他人决不能尔，必我孟祖（按：逸字）也。遽呼入，遂与饮，不舍昼夜。时人谓之八达。

但是这种风气并不限于少数"贵游子弟"，甚至朝廷大臣也都沾染上了，我们只须举一个最突出的例子就可以说明这种情形。邓粲《晋纪》(《世说新语·任诞》篇注所引)说：

王导与周颉及朝士诣尚书纪瞻观伎，瞻有爱妾，能为新声。颉于众中欲通其妾，露其丑秽，颜无怍色。有司奏免颉官，诏特原之。

这位周颉就是"风德雅重"，负海内重望，官至尚书左仆射的周伯仁，晋元帝永昌元年(三二二年)王敦谋逆时被杀。王导因当时没有救他，后来竟流涕说："吾虽不杀伯仁，伯仁由我而死。"周颉至今还活在这句成语里。他的死倒表现得很有政治气节，自谓"备位大臣，朝廷衰败，宁可复草间求活，外投胡越邪！"临刑前痛骂王敦，"收人以戟伤其口，血流至踵，颜色不变，容止自若"(见《晋书》卷六十九《周颉传》)。对于这样一个人，我们并不好用"轻薄无行"之类的考语加以一笔抹杀。只有通过当时极端破毁礼教的士风，周颉的行为才能得到确切的说明。否则以他这样一位众望所归的人物竟至当众欲通人之妾而露其丑秽，简直是一件不可思议的事。

渡江以后，南方关心伦理秩序的人，无论其思想为儒家或道家，都以纠矫任诞之风为当务之急。这一方面的史例很多，下面所选的是比较典型的。《晋书》卷七十《应詹传》载詹上疏元帝曰：

元康以来，贱经尚道，以玄虚宏放为夷达，以儒术清俭为鄙俗。永嘉之弊，未必不由此也。

同书同卷《卞壸传》：

阮孚每谓之曰：卿恒无闲泰，常如含瓦石，不亦劳乎？壸曰：诸君以道德恢弘，风流相尚，执鄙吝者，非壸而谁！时贵游子弟多慕

王澄、谢鲲为达,壸厉色于朝曰:悖礼伤教,罪莫斯甚! 中朝倾覆,实由于此。欲奏推之。王导、庾亮不从,乃止,然而闻者莫不折节。

应、卞两人,思想都倾向儒家,他们直以西晋之亡归罪于道家放达之风。王导、庾亮不从壸议,大概是因为此风太盛,一加推究则牵连必广。同书卷七十五《韩伯传》:

陈郡周勰为谢安主簿,居丧废礼,崇尚庄老,脱落名教。伯领中正,不通勰,议曰:拜下之敬,犹违众从礼。情理之极,不宜以多比为通。时人惮焉。识者谓伯可谓澄世所不能澄,而裁世所不能裁者矣,与夫容己顺众者,岂得同时而共称哉!

史言简文帝居藩,引韩伯为谈客,则他自是玄风中人,但对于维护家族名教却不肯放松。看"识者"之议,更可以使我们了解当时破坏礼法的风气是多么的普遍。

高门放诞之士多逃难到了南方,因此北方的士风一般说来比较质朴、保守,但例外还是有的。姚兴时代(三九四——四一六年)的黄门侍郎古成诜便以整饬风纪著于史册。《晋书》卷一一七《姚兴载记》上云:

诜风韵秀举,确然不群,每以天下是非为己任,时京兆韦高慕阮籍之为人,居母丧,弹琴饮酒。诜闻而泣曰:吾当私刃斩之,以崇风教。遂持剑求高。高惧,逃匿,终身不敢见诜。[12]

北人亲历亡国之惨,对元康之放达尤其深恶痛绝,所以古成诜听说有人慕阮籍,竟会有如此强烈的反应。北方在苻坚时代,虽大力提倡儒经,并明禁老庄图谶之学(《晋书》卷一一三《苻坚载记上》)[13],然而仍不免有韦高这样的人出现。这也可见魏晋反礼法的风气传布得何等深而且远了。

(五) 情礼冲突——名教与自然之争的延续

从晋室南渡以后士风的放荡情形来看,名教的危机绝未因永嘉之乱而终止。所以广义的名教与自然的冲突无论在事实上或理论上都没

有获得彻底的解决。这里有必要稍稍回顾一下魏晋以来名教与自然的争执。何晏、王弼调和儒道，虽然正式提出了名教与自然的问题，却并没有把两者放在对立的地位。嵇康、阮籍始公然以名教与自然互不相容，但是细察他们的言论，则他们所深恶痛绝的只是当时虚伪的名教，而不是理想的即合乎自然的名教。下至西晋时代，由王戎深赏阮瞻关于名教与自然“将毋同”的答语（《晋书》卷四十九《阮瞻传》），以及郭象注庄与裴頠崇有等事例观之，名教与自然之间的关系显然又已由矛盾而复归于统一。其中嵇康、阮籍的反名教，据陈寅恪先生的分析，则主要是由于他们（尤其是嵇康）的政治立场与司马氏不同，不肯出仕。西晋以后，司马氏的政权既与高门世族的利益打成一片，东晋之初且有“王与马，共天下”之说（《太平御览》卷四九五引《晋中兴书》及《南史》卷二十一《王弘传》论），士大夫阶层已无所谓仕或不仕的问题。因此从政治观点说，名教与自然的冲突已失去其存在的依据了。

不但如此，除了名教与自然这一中心题旨外，魏晋清谈中的才性论也经过同一发展历程。《世说新语·文学》篇载“钟会撰四本论”条注引《魏志》云：

> 四本者，言才性同，才性异，才性合，才性离也。尚书傅嘏论同，中书令李丰论异，侍郎钟会论合，屯骑校尉王广论离。

陈寅恪先生论此条，谓才性同，才性合是东汉以来的旧观点，大体以才能和德行不可分。才性异，才性离则取曹操求才三令的新见解，即取士但问才能不论德行。傅、钟两人适为儒学大族司马氏之死党，故一主同，一主合，而李、王则适为曹魏之忠臣，故一主异，一主离。足证才性论在当时有实际的政治、社会背景，不是纸上空文[14]，唐长孺先生也认为才性论与实际的选举制度有关，并且通过汉魏之际批判名教的思潮来分析这个问题，才性论的政治意义就更清楚地显示出来了。唐先生又举证说明，“自晋以后，才性论和现实政治已经没有什么密切关系，仅是知识的炫耀”[15]。所以关于政治秩序一方面的名教与自然之争，以及名教范围以内的才性之辨，到西晋之世的确已大体上都解决了。

但是我们能不能因此就说西晋以后有关名教与自然的讨论都是“纸上空文”或“言家口实，如客至之有设”（《南齐书》语）了呢？绝对不能。稍一检查两晋史料便会发现当时许多著名的议论都和士大夫的实

际生活有密切的关系。所不同者,发言的对象不再是政治问题,而是风俗问题了。晋武帝初即位,傅玄就上疏攻击“虚无放诞之论盈于朝野”(《晋书》卷四十七本传)。他的儿子傅咸后来任司隶校尉,也要奏免王戎,说“戎不仰依尧舜典谟,而驱动浮华,亏败风俗”(同书卷四十三《王戎传》),这些还可以说是朝臣奏疏,立言之体使然。但是裴頠是一位能清言的玄学家而且是王戎的女婿(见戎传),他的玄学著作《崇有论》便正是针对着“时俗放荡”、“风教凌迟”而发的(《晋书》卷三十五《裴秀附子頠传》)。晋室渡江以后,其例更多。干宝著《晋纪总论》,便说:“风俗淫僻,耻尚失所。学者以庄、老为宗而黜六经,谈者以虚薄为辩而贱名检,行身者以放浊为通而狭节信,进仕者以苟得为贵而鄙居正。”(见《全晋文》卷一二七)江淳著《通道崇俭论》,是因为看不惯“放达不羁,以肆纵为贵者”的“动违礼法”(《晋书》卷五十六《江统附子淳传》)。戴逵则因“常以礼度自处,深以放达为非道”,而著论批评元康的士风。他认为儒家“怀(按:疑当作“坏”)情丧真……其弊必至于末伪”。而道家则“情礼俱亏……其弊必至于本薄”(同书卷九十四本传)。王坦之有“废庄论”之作,其动机也是“尤非时俗放荡,不敦儒教”。他关心的也是怎样“敦礼以崇化”的问题。但“庄生作而风俗颓,礼与浮云俱征”。因此必须“废庄”(同书卷七十五本传)。

东晋这些思想家基本上都是发挥魏晋以来的自然与名教合一的理论[16],但是他们显然也都是言无虚发。他们现在所努力要解决的是实际生活中礼与情的冲突,这是名教与自然的矛盾中的一个特殊方面,但此时却成为一个主要的方面。这一特殊矛盾并没有因为名教与自然“将毋同”的一般理论的存在便自动地化解了。

情的问题在魏晋玄学的初期便出现了,这就是王弼的“圣人有情”说。《三国志》卷二十八《王弼传》裴松之注引何劭的弼传云:

> 何晏以为圣人无喜怒哀乐,其论甚精,钟会等述之。弼与不同,以为圣人茂于人者神明也,同于人者五情也。神明茂故能体冲和以通无,五情同故不能无哀乐以应物。然则圣人之情,应物而无累于物者也。今以其无累,便谓不复应物,失之多矣。

据汤用彤先生的分析,圣人无情说是汉魏间的流行义。关键之一在于何晏尚承汉儒旧统,以阴阳、善恶分别性情。其结论是性为阳、为善;情

为阴、为恶。圣人既纯善而无恶，故无情。王弼则自动静言性情，颇近刘向“性情相应，性不独善，情不独恶”（荀悦《申鉴》“杂言”下引）之论。依此义，则圣人既应物而动，故不能无情。[17]

王弼的新说在哲学史上的涵义甚为复杂，本文不能详细讨论。从社会史的观点看，圣人有情这一命题显然是在肯定并提高情的价值，这正是当时个性解放的士大夫生活中的一个中心问题。前引《世说新语·伤逝》篇王戎的话：

> 圣人忘情，最下不及情。情之所钟，正在我辈！

最可以为证。王戎在这里仍用何晏的圣人无情说，可见王弼的新解此时尚未流行。“圣人忘情”中的“忘”字也许是“亡”字之讹，不过作“忘”亦可通。《晋书》卷九十四《隐逸·郭文传》：

> （温峤）又问（文）曰：饥而思食，壮而思室，自然之性，先生安独无情乎？文曰：情由忆生，不忆故无情。

圣人无情正是忘情的结果。

《晋书》卷四十九《阮籍传》：

> 籍嫂尝归宁，籍相见与别。或讥之，籍曰：礼岂为我设耶！（按：《世说新语·任诞》篇我作我辈。）

阮籍的“礼岂为我辈设”和王戎的“情之所钟，正在我辈”恰好是一事之两面。可见他们认为情与礼不能并存，所以只有违礼而从情。而“我辈”云云则与上文引裴令公（楷）语：“阮方外人，故不崇礼制；我辈俗中人，故以仪轨自居”（《世说新语·任诞》篇），适成鲜明的对照。裴楷是俗中“我辈”，阮籍、王戎则以方外“我辈”自居也。《庄子·大宗师》“以礼为翼”句郭象注说：

> 礼者，世之自行，而非我制。

这根本就是阮籍话的再版。又同篇“而我犹为人猗”句注曰：

> 人哭亦哭,俗内之迹也;齐生死,忘哀乐,临尸能歌,方外之至也。

此处也分"俗内"与"方外"两种人,正是给阮籍一类人的放达行为提供一套哲学的根据。"人哭亦哭"指世俗的礼法;"齐生死"云云则指情,但又与世俗之情异,而是所谓"无情之情"(见《大宗师》篇"道有情有信"郭注)。同篇郭象注"是恶知礼意"句,说得更清楚:

> 夫知礼意者必游外以经内,守母以存子,称情而直往也。若乃矜乎名声,牵乎形制,则孝不任实,父子兄弟怀情相欺,岂礼之大意哉!

这里所讨论的就是礼与情的问题,但也毫不迟疑地对世俗礼法加以指斥,公然说这种虚伪的"形制"不能使人"称情而直往"。在这个问题上,他显然和嵇康、阮籍诸人的看法并无不同。他这段话毫无疑问地可以看作对嵇康"全性之本,不须犯情之礼律"(《难自然好学论》)一语的更进一层的发挥。所以尽管郭象注《庄子》在有关政治秩序的方面已巧妙地调和了名教与自然的冲突,然而在有关家族伦理的方面,他并没有彻底解决情礼之间的矛盾。礼在俗内,情在方外,仍然分而不合。

郭注"称情而直往"即是当时人所常说的"任情不羁",可见他也是"情之所钟"的我辈中人。不过从"忘哀乐"、"无情之情"等注语看,他的基本观点仍是"圣人无情"。王弼"圣人有情"说之所以不容易被普遍接受,主要的困难还在《庄子》书中明白地主张圣人无情(见《德充符》篇庄子与惠施的辩论)。所以一直到东晋时代,无情论依然存在。《世说新语·文学》篇:

> 僧意在瓦官寺中,王苟子来,与共语,便使其唱理,便谓王曰:圣人有情不?王曰:无。重问曰:圣人如柱邪?王曰:如筹算,虽无情,运之者有情。僧意云:谁运圣人邪?苟子不得答而去。

刘孝标注曰:

> 王脩善言理,如此论,特不近人情,犹疑斯文为谬也。

但是从王脩不能答和刘孝标注来看,圣人无情论似乎此时已到了辞穷理屈的境地了。圣人有情论在东晋以后的发展情形,由于没有材料可据,我们已无从推测。[18]

《列子·杨朱》篇说:

> 凡生之难遇而死之易及,以难遇之生,俟易及之死,可孰念哉?而欲尊礼义以夸人,矫情性以招名,吾以此为弗若死矣。

张湛注云:

> 达哉此言!若夫刻意从俗,违性顺物,失当身之暂乐,怀长愁于一世,虽支体具存,实邻于死者。

《杨朱》篇是魏晋时代的产品,近代的考证大致可信,不易翻案。而且此处所说"礼义"与"情性"之互不相容和嵇康、阮籍的见解若合符节。张湛则是和范宁、袁山松同时代的人(见《晋书》卷七十五《范宁传》及卷八十三《袁山松传》),袁山松死于四〇一年孙恩之乱,以此推之,则张湛注《列子》当在四世纪的下叶。试看他在注中对《杨朱》篇"任情废礼"的思想如此热烈地赞扬,便可见礼与情的冲突在永嘉南渡数十年后仍然相当的严重。而范宁之所以特别把"中原倾覆"之罪归之于王弼、何晏,其着眼点也正是在"扇无检以为俗"的士风方面。名教危机的余波还在荡漾不已,并未过去。

如何解决实际生活中情与礼的冲突并不是一个单纯的理论问题。在理论上肯定了情是一个社会价值之后,随之而来的问题则是"称情直往"能不能成为一种社会存在。前文已举出韩伯制裁周勰居丧废礼的例子。其他因破坏礼法而被中正降品或清议所废的故事还屡有所见[19]。可见关键不仅在于情而更在于礼,即怎样把礼变得合乎"礼意"。因此情礼冲突的真正解决不能单靠玄学家的清谈,更重要的,还要靠礼学家的革新。玄学和礼学的合流便是在这样的历史背景下产生的。唐长孺先生说东晋以后的学风是礼玄双修,玄学家往往深通礼制,而礼学专家则往往兼注三玄[20]。这是一个无可动摇的论断。不过礼玄双修之风并不完全是名教、自然合一说流行的结果,从另一个角度看,它的兴起正是由于名教与自然合一之说还没有完成。名教与自然

合一的全面完成有待于情与礼在实际生活中获得协调。因此我们必须把注意力从玄学转移到礼学。

(六)"缘情制礼"

我们都知道,魏晋南北朝是礼学极端发达的时代,而南方尤其讲究丧服礼。清代学者沈垚曾指出六朝礼学是因维系门第而兴(见《落驭楼文集》卷八《与张渊甫书》),这一断案现已为史学家所普遍接受。一九六〇年日本学者藤川正数出版了一部讨论魏晋丧服礼问题的专著,更使我们对于丧服礼和当时门第社会互相配合的情形获得了比较深入的认识。[21]藤川氏在"序说"中特别注意到魏晋丧服礼的一般历史背景及其与玄学思潮之间的关系。这正可说明东晋以下的礼玄合流不是单纯地出于谈辩名理的兴趣,而主要是为了解决当时门第社会中所存在的许多实际问题。[22]

我们可以当时最著名的关于"嫂叔服"的争辩为例,来说明这一点[23]。《通典》卷九二"嫂叔服"条载魏太尉蒋济《万机论》:"以《礼记》嫂叔无服,误。据小功章娣姒妇,此三字嫂叔之文也。"何晏、夏侯玄难曰:"夫嫂叔宜服,诚自有形。然以小功章娣姒妇为嫂叔文,恐未是也。"云云。最后有中领军曹羲申蒋济议,最值得注意。其言略曰:

> 敌体可服,不必尊卑;缘情制礼,不必同族……嫂叔共在一门之内,同统先人之祀,有相奉养之义,而无服纪之制,岂不诡哉!

嫂叔服在经典上是否有根据,是另一问题。但曹羲指出嫂叔共在一门之内,有相奉养之义,则是实际生活中的事实。所以反对派何晏、夏侯玄也不能不承认"嫂叔宜服,诚自有形"[24]。曹羲所提出的论点,非常重要,此下一直到唐初,主张嫂叔当有服的人都受他的影响。同条袁准正论中引或人之言:

> 嫂,亲者也。长嫂少弟有生长之恩,而云无服者,近非古也。

唐贞观十四年(六四〇)太宗因为"同爨尚有缌麻之恩,而嫂叔无服"。主张改制。魏徵等人议论时也特别指出:

或有长年之嫂，遇孩童之叔，劬劳鞠养，情若所生。分饥共寒，契阔偕老，比同居之继父，方他人之同爨，情义之深浅，宁可同日语哉！……且事嫂见称，载籍非一……

唐太宗卒令嫂叔服小功五月[25]。这都是根据生活的事实立论，其关键即是一个"情"字。前文曾提到阮籍与嫂相见为例，受到讥议，愤然说出"礼岂为我辈设"的话，这是当时的"礼"和家族生活脱了节的具体证明。嫂叔服所以在魏晋时代成为问题，其原因之一便是汉末以来"累世同居"的风气已大为流行，叔嫂有同在一门之实情而无互相交往之礼法。《晋书》卷四十九《阮籍传附兄子咸传》："咸与籍居道南。"可见阮籍本与嫂同住一处。以阮籍的任情不羁，岂肯守不合时宜的"叔嫂不通问"(《礼记·曲礼》上)之礼法？所以当时士大夫阶层的礼制已到了不能不改革的阶段。东晋太元九年(三八四年)孝武帝为其从嫂康献褚皇后行齐衰服，便因褚后在帝冲龄时曾临朝称制(见《晋书》卷三十二《后妃下·康献褚皇后传》)。这也可以看作"长嫂少弟有生长之恩"的一个具体例证。又《晋书》卷九《孝武帝纪》说：

帝幼称聪悟。简文帝之崩也，时年十岁，至晡不临，左右进谏，答曰：哀至则哭，何常之有？谢安尝叹以为精理不减先帝。

则孝武帝为从嫂服齐衰期很可能与他从小就沾染了玄风有关，这里更透露了玄理合流的消息。[26]

魏晋之世，因战乱频仍，常有父母乖离，存亡莫卜的情况。这也是当时士大夫阶层在礼制上所面临的一个非常特殊的困难。《通典》卷九十八"父母乖离知死亡及不死亡服议"一条收罗两晋议论文字甚多，下面转引三条东晋初年的议论，以见一斑。孔衍《乖离论》云：

圣人制礼以为经，常人之教宜备其文，以辨彰其义。即今代父子乖离，不知自处之宜。情至者哀过于有凶，情薄者礼习于无习。此人伦大事，礼所宜明。谓莫测存亡则名不定，不定不可为制。孝子忧危在心，念至则然矣。自然之情，必有降杀，故五服之章，以周月为节，况不闻凶，何得过之？虽终身不知存亡，无缘更重于三年之丧也，故圣人不别为其制也。

元帝建武元年(三一七年)王敦上言:

> 自顷中原丧乱,父子生乖。或丧灵客寄,奔迎阻隔,而皆制服,将向十载,终身行丧,非礼所许。称之者难,空绝婚娶。昔东关之役,事同今日,三年之后,不废婚宦,苟南北圮绝,非人力所及者,宜使三年丧毕,率由旧典也。

文中所言“东关之役”是指魏嘉平四年(二五二年)王昶等三道击吴,大败于东关,魏军死者数万之事。事后议丧礼,以为不应“丧期无数”,故制定三年后除服。这一先例从此便成为东晋南朝解决乖离问题的依据了。又太常贺循上尚书曰:

> 二亲生离,吉凶未分,服丧则凶事未据,从吉则疑于不存。心忧居素,盖出人情,非官制所裁也。

贺循也赞成政府制定三年除服的办法,不过主张如果有人对父母的情感特别深厚,坚持长期居丧,政府也毋需过问。

这个问题之所以严重,主要是在于王敦所说的“不废婚宦”。我们知道,婚与宦是门第的两大支柱。如果由于父母吉凶莫辨,必须长期服丧,以致婚宦两废的话,门第制度便维持不下去了,因此非有一种变通的礼法不可。孔衍(《晋书》卷九十一儒林有传)和贺循(《晋书》卷六十八有传)都是礼学世家。孔衍是孔子的二十二世孙,贺循则家传庆氏礼。但他们现在讨论服制问题却都根据“自然之情”、“人情”来立论了。这固然是由于时代使然,但另一方面我们也不能不承认魏晋以来玄学家提倡“称情直往”的士风已深深地影响到传统的礼法了。

在同一问题上,让我们再看看玄学家一方面的态度。《晋书》卷七十九《谢尚传》:

> 时有遭乱与父母乖离,议者或以进仕理王事,婚姻继百世,于理非嫌。尚议曰:典礼之兴,皆因循情理,开通弘胜。如运有屯夷,要当断之以大义。夫无后之罪,三千所不过,今婚姻将以继百世,崇宗绪,此固不可塞也。然至于天属生离之哀,父子乖绝之痛,痛

之深者，莫深于兹。……方寸既乱，岂能综理时务哉！有心之人，决不冒荣苟进。……或有执志丘园，守心不革者，犹当崇其操业以弘风尚，而况含艰履感之人，勉之以荣贵邪？

谢尚的父亲就是最以放达著名的谢鲲。本传说他"脱略细行，不为流俗之事"。王导且把他比之王戎，常呼为"小安丰"。所以他与孔衍、贺循恰好相反，乃是玄学世家。但是他现在也转而议论礼了，一开口就是"典礼之兴，皆因循情理"。这正是曹羲"缘情制礼"之说。他在这篇议论中并不反对"婚"，但对于"宦"，则主张因人情而异，不必勉强"守心不革"的人出仕，这和贺循的意见是完全一致的。我们在这里看到了玄礼合流的实际意义，玄礼双方都在寻求具体问题的解决之道，而不是空谈自然与名教的合一。

通过礼制的革新以消弭情礼之间的冲突，使名教与自然合而为一，这是一个长期发展的过程。在魏晋这一大变乱的时代中，尤其是晋室南渡以后，士大夫阶层在政治、社会以及家族秩序各方面遭遇到许多特殊而复杂的问题。维持秩序离不开礼制，而问题的特殊性和复杂性又远非汉代以来的传统礼学所能应付得了的。在礼文不完备和条例的解释不统一的双重困难之下，礼学专家只有斟酌个别的情况随时制定新礼，或赋予旧礼以新的意义。因此"变通"成为这个时代礼学方法论上的一个最重要的原则。《通典》卷九十七"居亲丧既殡遭兄弟丧及闻外丧议"条引西晋步熊答语：

礼是经通知变，而鲁筑王姬之馆于外，春秋以为得礼之变，明变反合礼者，亦经之所许也。

同书卷六十《祖无服父有服可娶妇嫁女议》条引徐野人（按：即徐广，字野民，《通典》避唐太宗讳）曰：

礼许变通。

但礼虽万变终不离其宗，那便是情。曹羲所强调的"缘情制礼"的原则是后来的礼学专家所经常援引的最后根据。《通典》卷九十四"为出继母不服议"引史庾遗议说：

夫礼缘人情，而为之制。

同书卷一百一“朋友相为服议”引徐邈说：

礼缘情耳。

同书卷一百三“久丧不葬服议”，东晋张凭说：

礼者，人情而已。

同书卷一百二“改葬前母及出母服议”，徐广说：

缘情立礼。

又《晋书》卷二十《礼志中》也引徐广语：

且礼……缘情立制。

同书同卷引干宝《礼论》曰：

礼有经有变有权……且夫吉凶哀乐，动乎情者也，五礼之制，所以叙情而即事也。

《宋书》卷十五《礼志二》引朱膺之的话：

即情变礼，非革旧章。

《颜氏家训》卷二《风操》篇也说：

礼缘人情，恩由义断。

儒家早有“发乎情，止乎礼义”之说。情与礼互为表里也不是什么新的观念，《荀子》的《礼论》和《礼记》的《礼运》篇中都可以找到这种说法，

《史记·礼书》且明著“缘人情而制礼”之语，或即曹羲之所本。但是像魏晋以来的人这样处处把情礼紧密地扣在一起加以对举，则显然是一种新的态度。这不仅是一个名词的问题，更重要的是魏晋时代的情与礼都取得了新的意义。

但是“缘情制礼”并不是完全放纵，容许在礼法上“任情不羁”。事实上这一时代的新礼法有两个方面：一方面是禁止居丧不守礼之类的情况，另一方面则是防止居丧过礼。魏晋以来因“哀毁过礼”以至“毁几灭性”的事例很多，这是大家都知道的。新礼法对过与不及都同样地加以限制，过礼有时候也是要受到批评甚至惩罚的。魏嘉平元年（二四九年）钟毓“以出母无主，后迎还，辄自制服”，这在“情”的一方面是可以了解的。这事当时虽引起了讨论，然而结论是可以这样做。到了刘宋时代，庾蔚之却批评道：“钟毓率情而制服，非礼意也。”（见《通典》卷九十四）再举一个比较复杂的例子，《通典》卷九十四“父卒继母还前继子家后继子为服议”条云：

> 东晋元帝太兴三年（三二〇年）淮南小中正王式继母先嫁有继子，后嫁式父。式父临终，继母求出。父许，有遗命。及式父亡，母制服积年，后还前继子家。及亡，与前夫合葬，式追服周。国子祭酒杜夷议：以为……今王式不忍哀怆之情，率意违礼，服已绝之服……励薄之义，矫枉过正，苟在于厚，恕之可也。

依杜夷初议，此事是情有可原的。但是经过许多人详细讨论之后，不但王式的小中正之职被革，连带扬州大中正陆晔和淮南大中正胡弘等“并贬爵免官”。可见当时礼法对于“率情”或“率意”是加以严禁的。

不但礼制如此，法律也是一样，即一方面要斟酌人情，而另一方面又不能“任情”。《晋书》卷三十《刑法志》：

> 及于江左，元帝为丞相时，朝廷草创，议断不循法律，人立异议，高下无状。主簿熊远奏曰：礼以崇善，法以闲非，故礼有常典，法有常防……若每随物情，辄改法制，此为以情坏法。……凡为驳议者，若违律令节度，当合经传及前比故事，不得任情以破成法。愚谓宜令录事更立条制，诸立议者皆当引律令经传，不得直以情言，无所依准，以亏旧典也。

熊远是南方人，最看不惯放荡之风(《晋书》卷七十一本传)，所以特别指斥“以情坏法”、“任情破法”、“直以情言”的流弊。这时中土逃来的门第势力已把“情”宣扬成一种最高的社会价值，并利用它作为破坏法制的根据了。《通典》卷一六七《刑五·杂议下》记载宋文帝元嘉七年(四三〇年)郯县人黄初妻赵氏打死儿媳王氏，王氏的父母和儿子(即赵氏的孙子)要求“依法徙赵二千里”。司徒左长史傅隆加以调停，傅隆的理论是：

> 礼律之兴，盖本自然，求之情理，非从天堕，非从地出。(亦见《宋书》卷五十五《傅隆传》)

这本是一个法律案件，傅隆则以礼与律并论。可见礼必须与情取得调和的原则同样适用于法律方面，因为法律也是广义的名教的一个组成部分。这个例证足以使我们了解到所谓名教与自然的合一，东晋以下仍然大有事在。而上引熊远的议论尤其显示出情与礼律之间实有极为激烈的冲突，并未因西晋已出现名教与自然合一的一般理论，便一切迎刃而解也。

(七) 余　论

总结地说，魏晋的名教危机持续了一个相当长的时期，其中可以分为两个大阶段：从汉末到西晋统一，这个危机主要暴露在政治秩序一方面。因此以士风而论，竹林七贤反抗性的放达最具有代表意义。嵇康“非汤武而薄周孔”(《与山巨源绝交书》)这句话尤其能够说明这一阶段名教与自然冲突的政治性质(此层详见俞正燮《癸巳存稿》卷七《书文选幽愤诗后》)。到了西晋初年，司马氏的政权和势族高门打成一片，“君臣之节，徒致虚名”(语出《南齐书》卷二十二《史臣论》)，政治上名教与自然的矛盾已失去其现实的根据。但是名教危机在一般社会秩序，特别是家族伦理一方面却全面地爆发了。阮瞻、王澄、胡毋辅之、谢鲲等人的“元康之放”便是第二代士风的典型代表。第二代对嵇康的“非汤武而薄周孔”已不发生兴趣，但他们继承并扩大了阮籍、王戎的任情废礼的精神，其结果是形成一种“妇皆卿夫，子呼父字”的风气，情与礼的冲突尖锐化而变成当时士大夫的生活与思想中的一个中心问题。郭象

注庄,一则说"礼者,世之自行,而非我制",再则说"知礼意者,称情而直往",这是西晋初年情礼问题未获解决的确切表示。

永嘉乱后,名教危机随着玄风一起渡江,到了南方。关心社会秩序的人,无论是北人或是土著,儒家或是道家,在痛定思痛之余,都大声疾呼要消弭这一危机。但此时传统旧礼法既不足以适应已变的社会状态,而魏晋以来一直支配着士大夫生活的新的伦理价值——情——也不能完全置之不顾。因此如何革新旧礼法以安顿新价值,使情礼之间得到调和,可以说是解决问题的唯一途径。东晋以后礼玄双修的学风便是在这种情势下发展起来的。从此以后,玄学世家多有兼治三礼之人,儒林传中也不乏善谈三玄之士了。《晋书》卷九十二《文苑·袁宏传》载宏作《三国名臣颂》。其中赞夏侯玄末语云:

> 君亲自然,匪由名教;爱敬既同,情礼兼到。[27]

此语的前半截说名教出于自然不过西晋以来门面话,结尾"情礼兼到"四字才是东晋以下玄礼合流的真精神之所在。但是"情礼兼到"必须建筑在"缘情制礼"的坚固基础之上,这就不是一朝一夕所能奏功的了。

经过东晋以下一两百年的礼玄双修,再加上佛教的大力量,名教的危机终于被化解了。到了南朝后期士风已从绚烂而复归于平淡,虽则任情违礼之事偶然尚有所见。颜之推(五三一——五九〇年)是南朝后期的人,而且由南入北[28],他对江南的"士大夫风操"大体上是相当称许的。所以他说:

> 昔在江南,目能视而见之,耳能听而闻之,蓬生麻中,不劳翰墨。汝曹生于戎马之间,视听之所不晓,故聊记录以传示子孙。(《颜氏家训》卷二《风操》篇)

《风操》篇所举避讳、丧礼、称呼诸项都是南方家族伦理的特色。从他所引"礼缘人情"一语便可见玄礼合流确有效验。清谈决不完全等于空谈,即以清谈一事而论,不但谈士必须博学(见《南齐书》卷三十三王僧虔《诫子书》),而且清谈本身便发展出一套礼节,转为谈士的一种约束。《陈书》卷三十三《儒林·张讥传》:

后主尝幸钟山开善寺，召从臣坐于寺西南松林下，敕召讥竖义。时索麈尾未至，后主敕取松枝，手以属讥，曰：可代麈尾。（参看赵翼《廿二史劄记》卷八“清谈用麈尾”条）

张讥没有麈尾便不能清谈，所以陈后主必须使人取松枝为代替品，可见用麈尾已成为清谈所不可少的“礼”了。东晋以后，大抵士大夫所共有的一些“情”，都有各种形式的“礼”起而与之相应。这是一个长期的“以礼化情”的发展过程。

名教危机下的魏晋士风是最近于个人主义的一种类型，这在中国社会史上是仅见的例外，其中所表现的“称情直往”，以亲密来突破传统伦理形式的精神，自有其深刻的心理根源，即士的个体自觉。这一点我在《汉晋之际士之新自觉与新思潮》中已有比较详细的讨论。现在我们进一步看到了名教危机在家族伦理方面持续之久及其解决之不易，我们就更不能相信魏晋的新士风只是少数人一时激于世变而发展出来的了。基本伦理价值的改变在整个魏晋社会转变的过程中曾发生了具有关键性的作用，虽则这并不是唯一关键之所在。但是另一方面，魏晋正是士族开始在社会上占据统治地位的时代，个别的士并不能离开家族基础而有其独立的社会意义。因此分析到最后，士的个体自由是以家族本位的群体纲纪为其最基本的保障的。这里我们看到了魏晋任诞之风的内在限制，“情礼兼到”是必然的归宿。尽管如此，因个体自由而激起的名教危机在中国社会史上还是留下了明显的痕迹。魏晋南北朝时代虽然南方和北方都是门第社会，但南北的家族组织则颇有不同。这一点，当时的人固然有切身之感，后世史家也每多论及。现在让我引两家之说于下，并参以史传，以为本文的结束。

吴曾《能改斋漫录》卷十“北土重同姓”条：

世以同宗族者为骨肉。《南史·王懿传》云：北土重同姓，谓之骨肉。有远来相投者，莫不竭力营赡。王懿闻王愉在江南贵盛，是太原人，乃远来归愉。愉接遇甚薄，因辞去（英时按：亦见《宋书》卷四十六《王懿传》）。又按，颜之推《家训》曰：凡宗亲世数，有从父，有从祖，有族祖。江南风俗，自兹已往，高秩者通呼为尊。同昭穆者，虽百里犹称兄弟。若对他人称之，皆云族人。河北士人，虽三二十世，犹呼为从伯、从叔。梁武帝尝问一中土人曰：卿北人，何故

不知有族？答云：骨肉易疏，不忍言族耳（英时按：见《颜氏家训》卷二《风操》篇）。予观南北朝风俗，大抵北胜于南。距今又数百年，其风俗犹尔也。

顾炎武《日知录》卷十三“分居”条：

宋孝建（四五四——四五六年）中，中军府录事参军周殷启曰：今士大夫，父母在而兄弟异居，计十家而七，庶人父子殊产，八家而五。其甚者乃危亡不相知，饥寒不相恤，忌疾谗害，其间不可称数。宜明其禁，以易风俗（英时按：见《魏书》卷九十七《刘裕传》。原文见《宋书》卷八十二《周朗传》。殷乃朗字之讹）。当日江左之风，便已如此。《魏书·裴植传》云：植虽自州送禄奉母，及赡诸弟，而各别资财，同居异爨，一门数灶，盖亦染江南之俗也。隋卢思道聘陈，嘲南人诗曰：共甑分炊饭，同铛各煮鱼（英时按：《隋书》卷五十七、《北史》卷三十本传均不载聘陈事。《太平广记》卷二百四十七诙谐三卢思道条有之，唯作北齐卢思道聘陈，诗首句饭作水，殆非顾氏所本，俟考）。

吴曾指出北方重宗族，顾炎武则强调南方好分居，合起来看，正好显出南北门第的家族关系不同，即北方较亲而南方较疏。造成这种南北之异的历史条件当然很复杂，社会经济的因素尤其重要[29]。但是我愿意在这里别进一解，即南方宗族关系的疏远在某种程度上可以追溯其源至永嘉乱后的玄风南渡。《梁书》卷二十八《夏侯亶传》云：

亶……辩给能专对。宗人夏侯溢为衡阳内史，辞日，亶侍御坐，高祖谓亶曰：夏侯溢于卿疏近？亶答：是臣从弟。高祖知溢于亶已疏，乃曰：卿伧人，好不辨族从。亶对曰：臣闻服属易疏，所以不忍言族。时以为能对。

这个故事显然就是上引颜之推“风操”篇之所本，足见当时流传甚广（按：颜氏转述于“族”下夺“从”字，易“服属”为“骨肉”，致不可解）。夏侯亶用“服属易疏”四个字来解释北人“不辨族从”是否中肯是另一问题，但对于南方的宗族关系而言，这句话确是一针见血。而且夏侯亶既

说“臣闻”，可见这个观念早已流行于南方，不是他临时编造出来的。“时以为能对”者，正是因为他能巧妙地利用一句南方现成的话来为北方人开脱也。玄风南渡把名教危机从中土移植到江南，为了消解危机，南方才有礼玄双修的学风，丧服的研究因此特别发达。服制讲究得越精微，宗族的亲疏关系也就分辨得越细致。因为唯有如此，普遍化的“礼”才能最大限度地照顾到个别化的“情”，使“情礼兼到”的境界成为可能。东晋以后“缘情制礼”的运动助长了南方士族的分居趋势，至少当时的人是这样地了解的。

注 释

[1] 见《新亚学报》第四卷第一期(一九五九年八月)，页二五——一四四。

[2] 见《陶渊明之思想与清谈之关系》，现收入《陈寅恪先生论文集》(台北，九思出版社，一九七七年增订二版)下册，页一〇一三。参看 Richard B. Mather, “*The Controversy over Conformity and Naturalness During the Six Dynasties*”, *History of Religions*, vol.9, no, 2&3 (1969/1970) pp.160—180.

[3] 参看杜佑《通典》卷六十八孔融“被召未谒称故吏议”，卷九十九“与旧君不通服议”及“秀孝为举将服议”。

[4] 引文据戴明扬《嵇康集校注》(人民文学出版社，一九六二年)本，见卷四，页一七〇——一七一。以下同，不另注页数。这是嵇集的最好版本。

[5] 参看侯思蒙(Donald Holzman)近著《阮籍的生平与志业》(*Poetry and Politics, The Life and Works of Juan Chi, A. D.*210—263, Cambridge University Press, 1976)。第十章是《大人先生传》的英译与解说。又松本幸男著《阮籍の生涯と咏怀诗》(东京木耳社，一九七七年)第三章第二节论《大人先生传》的构想，亦可参考。

[6] 袁宏《后汉纪》卷七光武建武十四年四月戊申“封皇子”条后论曰：“夫百人聚，不乱则散，以一人为主，则斯治矣。有主则治，无主则乱，故分为主之，则诸侯之势成矣；总而君之，则王者之权定矣。”此或亦与当时流行的无君论思想有牵涉，且受郭象注影响甚为明显。

[7] 王充对阮籍也发生了类似的影响。《大人先生传》：“君子之处域内，何异夫虱之处裈中乎？”这句话明显地来自《论衡·变动》篇：“故人在天地之间，犹蚤虱之在衣裳之内。”此外《物势》、《奇怪》两篇也用过同样的譬喻。但阮籍在这里也是用《论衡》语为思想的原料，而另赋予以不同的涵义。自蔡邕以至魏晋，《论衡》之所以能成为“谈助”，也就是清谈手册，其道理便在于此。除了思想资料之外，《论衡》也

成为魏晋以下一种博古参考书，葛洪曾斥其盖天之说（见《晋书》卷十一《天文志》上），而梁代刘杳与沈约论张仲师事也说："仲师长尺二寸，唯出《论衡》。"（见《梁书》卷五十文学下《刘杳传》）侯思蒙（Holzman）以阮籍"虱之处裈"或出于《庄子·徐无鬼》篇之"豕虱"。（见 Poetry and Polities, p.277, note 13）也许阮籍曾参用庄子的涵义，但文字则断然取自王充。阮咸子瞻，"素执无鬼论"，阮籍从子脩也同持此论，且曰："今见鬼者云著生时衣服，若人死有鬼，衣服有鬼耶？"（均见《晋书》卷四十九本传）阮脩"衣服有鬼"的论证更是明袭《论衡·论死》篇。《世说新语·方正》篇亦引阮脩"衣有鬼"之论，刘孝标注即列《论衡》语于其下，尤为明证。可见王充《论衡》早已成阮氏之家学矣。

[8] 关于"累世同居"及汉代家族型态的问题，日本学者研究得最勤。请参考守屋美都雄《中国古代の家族と国家》（京都，一九六八年中之《家族篇》第一至第三章；越智重明《累世同居の出现をめぐつて》《史渊》第一〇〇号，一九六八年三月，页一一九——一三二，宇都宫清吉《中国古代中世史研究》（东京创文社，一九七七年）第九章《汉代豪族研究》。

[9] 《晋书》卷四十三《王戎传》也记载了这个故事，但是说他"后迁光禄勋，吏部尚书，以母忧去职。"与《世说》注引《晋阳秋》谓"戎为豫州刺史遭母忧"，时间不同。又《王戎传》说和峤"居父丧"，而《晋书》卷四十五"和峤传"则说峤"太康末，为尚书，以母忧去职"，未及其父。则王戎与和峤殆同时皆遭母丧也。和峤的祖父和洽，有传在《三国志》卷二十三。传末仅言峤父逌"官至廷尉，吏部尚书"，但未言死在何时，今已无从稽考。

[10] 关于夫妇关系的变化，森三树三郎《魏晋における人间の发见》一文中已经指出。见《东洋文化の问题》第一号（一九四九年六月），页一四六——一四七。

[11] 见周法高《中国古代语法·称代编》（台北，一九五九年）页八三——八四。按：张淏《云谷杂记》（张宗祥校录本，中华书局，一九五八年）补编卷二"称臣呼卿"条云："晋宋间彼此相呼为卿。自唐以来，惟君上以呼臣庶，士大夫不复敢以相称谓矣。"可见此风仅流行于魏晋南北朝之世。

[12] 这个故事特别受到顾炎武的赏识。见《日知录》卷十五"居丧饮酒"条。

[13] 《苻坚载记》："禁老庄图谶之学"这句话，Michael C. Rogers 英译作 He forbade the study of the charts and prophetic writings of the Lao. Chuang school (*The Chronicle of Fu Chien: A Case of Examplar History*, University of California Press. 1968. p. 138,) 把老庄和图谶解释为"老庄学派的图谶"，错得太厉害了。《后汉书》卷一上《光武帝纪》："宛人李通等以图谶说光武云：刘氏复起，李氏为辅。"李贤注曰："图，河图也；谶，符

命之书。谶,验也,言为王者受命之征验也。"图谶与老庄完全扯不上半点关系。苻坚禁图谶是怕人利用这一汉代的迷信来造反;禁老庄则是怕士大夫鼓动任诞放荡的风气。这完全是两回事。

[14] 见"书世说新语·文学类钟会撰四本论始毕条后",《陈寅恪先生论文集下》,页一二九九——一三〇五。

[15] 唐长孺《魏晋才性论的政治意义》,收入《魏晋南北朝史论丛》(三联书店,一九五五年),页二九九。

[16] 参看唐长孺《魏晋玄学之形成及其发展》,页三三六——三三七。

[17] 见汤用彤《王弼圣人有情义释》,《魏晋玄学论稿》(人民出版社,一九五七年),页七二——八三。

[18] 与此有关的一个论题是嵇康的"声无哀乐论"。嵇康以为哀乐之情出于心而不在声,也就是说人同此心,所以也同有此情。《世说新语·文学》篇说王导"过江左,止道声无哀乐、养生、言尽意三理而已。"这也很值得注意。

[19] 例如《通典》卷十四选举二《历代制中》条言:"陈寿居丧,使女奴丸药,积年沉废。郗诜笃孝,以假葬违常,降品一等。"又卷六十《降服及大功未可嫁妹及女议》言"南阳韩氏居妻丧,不顾礼义,三旬内成婚……下本品二等,第二人今为第四。请正黄纸。梁州中正某言,后居姊丧嫁妹,犯礼伤义,贬为第五品"。

[20] 唐长孺《魏晋玄学之形成及其发展》页三三八。传统的学者也早已注意到这矛盾的现象。如朱彝尊序徐乾学的《读丧礼通考》,就说:"晋人崇尚庄老,宜其自放礼法之外,而于丧礼变除假宁之同异,独断断辩难。若杜预、卫瓘、袁准、孔伦、陈铨、刘逵、贺循、环济、蔡谟、刘德明、葛洪、孔衍之徒,均有撰述。宋、齐以降,吉凶礼者不乏。"(见《曝书亭集》卷三十四《读礼通考序》)但朱氏没有对这个现象提出任何解释。后来沈垚指出了礼与门第制度的内在联系,然而又没有讲到玄学问题。

[21] 藤川正数《魏晋时代における丧服礼の研究》,东京,一九六〇年。

[22] 当时高僧如慧远也讲丧服,唐长孺先生指出这是因为他要"济俗"(《魏晋南北朝史论丛》,页三四三——三四五),这是不错的。当时的名僧与名士在社会基础上并无不同。门第如果崩溃了,名僧的地位也就很难维持下去了,唐以后的历史可为明证。这是宗教俗世史(secular history of religion)上的常识。但此外我们还可以举出两层理由来说明慧远何以特精丧服。第一、他二十一岁才出家,在此以前他是博综六经的;他的早年朋友如范宣也精于丧服。而且在出家之后,其师道安还特别许他"不废俗书"(见慧皎《高僧传》卷六《慧远传》及《晋书》卷九十一《儒林·范宣传》。参看汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》,中华书局,一九五五年,上册,页三四三——三四四)。第二、儒家关于生死的理论尤备于其丧祭之礼中。慧远如不入室操戈,则何能拔赵帜立汉赤帜?明末利玛窦东来,首先要精研"四书性

理"与"六经疏义",正是同一道理。参看李贽《续焚书》(中华书局本,一九五九),卷一《与友人书》,页三六(李书中之"利西泰"即利玛窦)。

[23] 藤川正数书中曾立专章(第六章)讨论这个问题。但本文取材和解说与之略有异同。

[24] 考《三国志》卷十四《蒋济传》云:"文帝……践祚,出为东中郎将……济上万机论,帝善之。"可知蒋济讨论嫂叔服之文远在魏初,即在公元二二〇年左右。他迁太尉则在齐王芳之正始三年(二四二),是二十余年后之事(见《三国志》卷四《三少帝纪》正始三年条)。杜佑《魏太尉蒋济万机论》云云乃因何晏、夏侯玄在正始时的驳论而来,并不是说蒋济撰《万机论》在其任太尉时也。曹羲为曹爽之弟,出任中领军亦在正始初年(见《三国志》卷九《曹爽传》),故与何晏等上下其议论。蒋济又尝撰《立郊议》(见本传裴松之注)其人既出身南方,大约仍沿袭汉代经学传统,未尝参与正始之清谈。同时从他的本传看,蒋济是一位务实际的功业人物,而不是普通的经生。他之注意到嫂叔之服,在一定的程度上是社会现实的一种反映。曹羲又尝与何晏等共成《论语集解》,因此很自然地接触到这礼经上的问题。从他们讨论的热烈和认真的情形来看,似乎这并不是一个于实际毫无所指涉的玄学问题。

[25] 唐代所订的嫂叔服小功(五月),至宋代仍然沿袭未改。程颐、朱熹皆谓嫂叔服不见于经文,但主张礼有从权处。《朱子语类》卷八十七《礼四》、《檀弓上》有云:"若果是鞠养,于嫂有恩,义不可已,是他心自住不得,又如何无服得?直卿云:当如所谓同爨缌可也。今法从小功。"这显然是沿袭了魏晋以下的见解,不过认为当作同爨缌(三月)而已。清初顾炎武深恶明末之清谈孔孟,对魏晋新说极不同情,故批评唐太宗令嫂叔服小功为"欲过于圣人"。其言曰:"夫贤者率情之偏,犹为悖礼,而况欲以私意求过乎三王者哉!"(见《日知录》卷五"唐人增改服制"条)

[26] 嫂叔有服说与累世同居的关系,尚有其他史例足以证明。越智重明在上引《累世同居の出现をめぐつて》文尚举有颜含(《晋书》卷八十七)及韦孝宽(同书卷三十一)两例,可参看(见页一二八——一二九)。

[27] 此条唐长孺先生曾引及之,见《魏晋玄学之形成及其发展》,页三三九。不过唐先生的著重点在前二句所说的名教与自然,本文则特别注意末句之"情礼兼到"。

[28] 关于颜之推的年代,我是根据缪彦威先生的《颜之推年谱》,见缪钺,《读史存稿》(三联书店,一九三六年),页二〇七——二二八。此外尚可参考 Albert E. Dien, "YenChih-t'ui (531—591): A Buddha Confucian," in Arthur F. Wright & Denis Twitchett, eds., Confucian Personalities, Stanford, 1962, pp.43—64 及宇都宫清吉《颜之推研究》,收入

《中国古代中世史研究》,第十二章。

[29] 关于南北门第宗族关系之不同及其社会经济方面的背景,最扼要的解释是唐长孺先生的《门阀的形成及其衰落》,《武汉大学人文科学学报》,一九五九年,第八期,特别是该文第二节,页五——一一。





八、中国近世宗教伦理与商人精神



八、中国近世宗教伦理与商人精神

(一) 序　　论

韦伯(Max Weber)在今天西方的社会科学界和史学界中显然是处于中心的位置。在近代西方哲学史上,哲学家中有人向康德立异,也有人和他同调,但决没有人能够完全不理会他的学说[1]。今天韦伯的情况便和康德十分相似。研究现代东亚社会和历史变迁的人则特别注重韦伯的《中国宗教》(*The Religion of China*)和《新教伦理与资本主义的精神》(*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* 以下简称《新教伦理》)两部著作。后一部书虽纯以西方的历史为对象,但其结论仍对东亚史的研究有反照的作用。韦伯关于西方资本主义的兴起的解释涵蕴着一种理论的力量,可以从反面说明东亚——尤其是中国——何以没有发展出资本主义的经济形态。

但是近二三十年来,主要由于东亚地区(包括日本,中国台湾、香港地区,韩国,新加坡)经济成长的特殊经验,不少社会学家和经济学家开始注意到儒家伦理的积极功用。他们觉得韦伯对于儒家思想所持的否定看法也许有修正的必要。因此儒家——或者更广义地说,中国文化——是否曾对东亚的经济发展发生了积极的推动作用,目前已引起海内外中国学术界的注意了。[2]

中国为什么没有发展出资本主义?这可以说是近几十年来世界史学界所共同关注的一个中心问题。从欧、美、日本到中国,我们都可以在历史论著和学报中找得到有关这一问题的大量的专题研究。但是对于这个共同关注的问题,史学界寻求答案的方式显然可以分为两个主要流派:第一派从理论上断定资本主义必然会在中国史上出现,并且实际上已经萌芽。不过由于为种种特殊因素所阻,未能充分成长而已。第二派则并不预断资本主义是中国社会发展的必经阶段,而是从事实

出发,探讨传统中国为什么产生不出西方式的现代资本主义。第一派所持的自然是马克思主义的观点。根据这个观点,历史五阶段论是适用于一切人类社会的普遍规律,中国当然不可能成为例外。五十年代以来中国大陆上关于"资本主义萌芽问题"的无数讨论都是这一历史观点的产物。第二派的史学家并不完全根据韦伯的理论,却都直接或间接地受了韦伯的一些影响。因此我们不妨说他们代表"韦伯式的"(Weberian)观点。在西方和日本研究这个问题的史学家大致都可归之于这一派。

在更进一步地分析这两派的异同之前,我们有必要略略交代一下韦伯观点和马克思主义的关系。《新教伦理》这篇专论是否如柏森思(Talcott Parsons)所说,乃为驳斥马克思的唯物史观而作[3]? 这是一个颇有争论的问题。在十九世纪九十年代的德国史学界,加尔文教派与资本主义之间的关系本是一个讨论得非常热烈的题目。韦伯的研究正是闻风而起并有特殊突破的一个范例[4]。不仅如此,恩格斯在一八九二年为他的《社会主义从空想到科学》一书英文版所写的导论中,也明白地指出,加尔文的信条是适合新兴资产阶级需要的一种最大胆的主张。其"选民前定论"(predestination)的意义便在于说明:在竞争的商业世界中,一个人的成功或失败往往不系于他的活动和聪明,而系于他所无法控制的外在情况。[5]

这样看来,韦伯《新教伦理》一书似不能理解为专驳马克思主义的史观而作。但是往深一层看,这篇专题研究又确是和唯物史观针锋相对的。韦伯基本上是反对唯物史观的。就与本文有关的部分而言,我们可以举出以下几个论点:第一,韦伯不同意任何历史单因说,因此他也不能同情经济决定论。第二,他不取社会进化论,而马克思主义的历史观正是社会进化论的一种最严格的表现方式。韦伯并不相信历史上有什么必然的发展阶段,当然更不能接受唯物史观的五阶段论了。第三,唯物史观基本上以上层的政治、文化结构是由下层的经济基础所决定的。韦伯则坚持同样的下层基础可以有不同的上层建筑。不但如此,他显然认定文化因素——如思想——也可以推动经济形态的改变。这正是《新教伦理》一书的主旨所在。上引恩格斯关于加尔文信条的论断仍以"选民前定论"是资本主义竞争的一种"表现"(expression),这和韦伯以"前定论"有推动资本主义发展之功是大有距离的。无论马克思主义者后来怎样企图赋予思想以主动的功能,他们都绝不可能承认思

想在历史发展中的作用可以达到如《新教伦理》所强调的程度[6]。从这一点说,《新教伦理》事实上确是对唯物史观的一种有力的反驳。

但是一旦把马克思或韦伯的观点应用到中国史的研究上面,我们立刻便遭遇到一些几乎是无法克服的困难。马克思关于资本主义发生的论断是完全根据西欧的历史经验而得来的。他的五阶段论也只是西欧社会经济史的一个总结。他把古代亚洲的社会经济形态含混地称之为"亚细亚生产方式",正是要使它和希腊、罗马的奴隶社会区别开来。总之,马克思本人从来没有说过,他的唯物史观是"放之四海而皆准"的。一八七七年他在《答米开洛夫斯基书》(*Reply to Mikhailovsky*)中特别强烈地反对有人把他关于西欧资本主义发生的研究套用在俄国史的上面。他毫不迟疑地指出,他的研究决不能变成一般性的"历史哲学的理论"("historic - philosophic theory"),更不能推广为每一个民族所必经的历史道路。他最后强调,在不同的社会中,即使表面上十分相似的事件,由于历史的处境相异,也会导致截然不同的结果。每一个社会的历史进化的形式都必须分别地加以研究,然后再互相比较,庶几可获得一种共同的理解线索。但是世界上决没有某种一般性的"历史哲学的理论"可以成为开启一切历史研究之门的"总键"("master key")。因为任何"一般性的历史理论"都是以超越历史经验为其最主要的特色的[7]。马克思晚年之所以特别声明他"不是一个马克思主义者",正是痛感于他的信徒(甚至包括恩格斯的《反杜林论》在内)把他的研究结果过度地推广了。[8]

如果我们尊重马克思本人的看法,那么今天马克思主义史学家企图在中国史上寻找"资本主义萌芽"的种种努力便是完全没有理论根据的。马克思的历史著作为现代的史学研究提供了重要的新观点和新方法,因而具有深刻的启示性,这已是史学界所久已公认的事实。但他似乎没有说过,中国传统社会必然会发展出西方式的现代资本主义。

据韦伯的说法,如果"资本主义"一词的意义是指私人获得的资本用之于交换经济中以谋取利润,那么不但西方古代和中古,甚至古代东方各国都早已发展了资本主义的经济[9]。根据这个定义,当然中国从战国以来也已有"资本主义"了。这相当于我们通常所说的"商业资本主义"(commercial capitalism)。但是西方近代工业革命以后所出现的资本主义则是一种特殊的历史经验,是由许多个别历史因素的特殊组合而造成的。这样的资本主义在整个人类历史上只有一个例子,而且也

只能发生一次。关于这一点，我已在另一篇文字中有所说明，此处不再重复。[10]

韦伯《新教伦理》的特殊贡献在于指出：西方近代资本主义的兴起，除了经济本身的因素之外，还有一层文化的背景，此即所谓“新教伦理”，他也称之为“入世苦行”（inner-worldly asceticism）。他认为加尔文派的“入世苦行”特别有助于资本主义的兴起。所以他的《新教伦理》主要是以此派影响所及的区域为研究的对象，如荷兰、英国及北美的新英格兰等地。他特别征引了富兰克林（Benjamin Franklin）的许多话来说明“资本主义的精神”。这一精神中包括了勤、俭、诚实、有信用等等美德。但更重要的是人的一生必须不断地以钱生钱，而且人生便是以赚钱为目的；不过赚钱既不是为了个人的享受，也不是为了满足任何其他世俗的愿望。换句话说，赚钱已成为人的“天职”或中国人所谓“义之所在”（calling）。韦伯也形容这种特殊的精神是“超越而又绝对非理性的”（transcendental and absolutely irrational）。但更奇妙的则是在这种精神的支配之下，人必须用一切最理性的方法来实现这一“非理性的”目的。据韦伯的研究，加尔文的教义便是这一精神的来源。以新英格兰为例，由于这一精神的出现是先于资本主义的秩序的建立，因此它决不如历史唯物论者所说，乃是经济情况的反映或上层建筑。相反地，它是资本主义的兴起的一个重要原因。[11]

韦伯《新教伦理》的主旨虽在阐明西欧和北美资本主义兴起的文化背景，但他在此书中仍不忘其比较社会学和比较历史学的观点。所以，他认为一般意义的资本主义虽存在于中国、印度、巴比伦、西方古代和中古，但像上面所刻画的那种独特的“资本主义的精神”则起源于近代西方的新教地区。今天主张儒家伦理与现代东亚经济发展有关的学者因此便不免碰到一个理论上的困难：即使我们能证实这两者之间的因果关系，我们仍不足以推翻韦伯的原有理论，因为无论是日本，中国台湾、香港地区，韩国或新加坡的经济发展，其资本主义的经营方式都是从西方移植过来的，而非发源于本土。

韦伯关于新教伦理的研究与马克思派的唯物史观不同，它自始即不成其为一套“放之四海而皆准”的历史理论，因此也就不可能原封不动地套用在中国史上面。但韦伯的《新教伦理》一书却又和马克思本人的史学著作一样，其中含有新观点和新方法，足以启发非西方社会的历史研究。首先，针对着唯物史观的经济决定论而言，韦伯认为思想意识

也同样会在历史的实际进程中发生推动的作用。但是他又绝对不是一个"历史唯心论者",认为近代西方的资本主义纯粹是宗教改革(Reformation)的产物。他所要追寻的只是宗教观念在资本主义精神的形成和扩展的全部过程中究竟曾起过何种作用。大体说来,他认定资本主义的兴起可以归之于三个互相独立的历史因素,即经济基础、社会政治组织和当时占主导地位的宗教思想。西方近代资本主义的兴起必须在这三者之间的交互影响中求之,虽然《新教伦理》一书仅限于思想背景的分析。这一历史多因论的观点比唯物史观的单因论要复杂得多,其结论自然也不是三言两语所能概括得尽的[12]。此外,他的"入世苦行"说也蕴涵着一个带有普遍性的历史论点,即在一个社会从"出世的"性格转向"入世的"性格之际,其经济形态往往会发生重要的变化。这便是西方学人常常谈到的西方近代"俗世化"(secularization)的问题。西方以外的社会(如中国)也有在不同的程度上经过类似的历史阶段的,因此这个问题可以说是带有普遍性的。但是由于程度上毕竟各有不同,因此史学家又不能用西方的经验机械地套用在其他社会的历史过程之上。例如加尔文教派的"前定论"是一个独一无二的宗教怪论,我们决不可能在其他文化中找到同样的东西。如果我们要运用韦伯的观点研究中国史,我们最多只能追问:在中国的宗教道德传统中有没有一种思想或观念,其作用与"前定论"有相当的地方,然而又有根本的差异?这是韦伯观点的启示性之所在。所以分析到最后,我们只能提出一般性的"韦伯式的"问题,但无法亦步亦趋地按照韦伯的原有论著的实际内容来研究中国历史的演变。因为一涉及实际内容,韦伯的个案研究便变成基本上和中国史不相干了。同样的原则也适用于马克思的史学理论(或任何其他西方学人的学说)。我们不妨在中国史上提出"马克思式"(Marxian)的问题,但同时也千万要记住马克思的名言,不要变成"马克思主义者"。

本文分为上、中、下三篇:上篇,中国宗教的入世转向。这一部分主要是研究中唐以来的新禅宗和宋以后的新道教。中篇,儒家伦理的新发展。这一部分着重讨论新儒家和新禅宗的关系,以及从程、朱到陆、王的发展。下篇,中国商人的精神。这一部分大致以十六至十八世纪为时代断限。但研究的重点不是商业发展的本身,而是商人和传统宗教伦理,特别是新儒家的关系。这三个部分虽是互相涵摄、彼此呼应的,但各篇也各有其独立性。

我们想追问的是:在西方资本主义未进入中国之前,传统宗教伦理对于本土自发的商业活动究竟有没有什么影响? 如果有影响,其具体的内容又是什么? 读者当不难看出,我所提的正是所谓"韦伯式"的问题。但在试图解答问题时,我则尽量要求让中国史料自己说话。这样也许可以避免一种常见的毛病,即用某种西方的理论模式强套在中国史的身上。所以我的问题虽属于"韦伯式",我的具体答案却和韦伯的《中国宗教》一书的论断大相径庭。

(二)上　　篇

中国宗教的入世转向

宗教有它超越的一面,也有它涉世的一面。这便是传统宗教语言所说的"彼世"与"此世"之分。超越的彼世是否永恒不变、历久弥新?这恐怕永远是一个"见仁见智"而得不到最后答案的问题。但宗教终不能不与"此世"相交涉,而"此世"则不断地在流变之中。从宗教与"此世"之间的关涉着眼,我们当然可以讨论宗教的历史演进问题。

韦伯重视西方的宗教革命,特别是加尔文派的教义,因为他显然认定这是西方近代精神的开端。依照他关于"传统"和"近代"的两分法,中国与西方的分别即是前者仍属传统社会,而后者则已进入近代阶段。工业资本主义、科学和技术便是西方近代精神的最中心、最具体的表现,而这些恰恰是中国所缺少的。他在《中国宗教》一书中曾把儒家和清教派作了一番较为详细的对比。在这一对比之中,儒家和清教派几乎显得处处相反[13]。限于当时西方"汉学"的水平,韦伯关于儒家的论断在今天看来大部分都是成问题的。但在这一点上我们对他必须从宽发落。不过我们由此可以看出,在他的理解中,中国史从来没有经过一个相当于西方宗教革命的阶段。今天宗教社会学家的看法已有基本的改变。例如贝拉(Robert N. Bellah)论近代早期的宗教(early modern religion)便承认伊斯兰教、佛教、道教、儒学等都虽发生过类似西方新教那样的改革运动,不过比不上西方宗教改革那样彻底和持续发展而已。[14]

如果我们以西方的宗教革命作为衡量尺度,中国不但曾发生过同类的运动,而且其时代远较西方为早。宗教改革的基本方向是所谓从"出世"到"入世",也就是从舍弃"此世"变为肯定"此世"。其中一个重

要观念即个人与上帝直接相通,不再接受中古等级森严的教会从中把持,这便是马丁·路德"唯恃信仰,始可得救"(salvation by faith alone)之说。与此相随而来的还有一种自由解释《圣经》的风气,即重视《圣经》的真精神而鄙薄文字训诂。这一风气也是由路德开端的。韦伯从比较社会学的观点出发,自然特别强调加尔文派的社会经济伦理及其所产生的巨大影响。因为和后起的加尔文派相对照,路德的经济伦理和社会思想的确是远为传统而保守;他的政治观念更带有浓厚的权威主义的倾向。但是路德派开风气之功毕竟不容尽没。例如"天职"的观念便是由路德以德文译《圣经》而首先使用的[15]。而且即使在经济伦理一方面,路德派也还是有积极的贡献的。路德派的废止乞讨、鼓励大众劳动,及其宗教个人主义都曾有助于经济生活的发展。一般而言,路德派教区内的人民也是比较更能吃苦耐劳的[16]。从比较历史的观点讨论中国史上的宗教转向,我们并没有必要严守韦伯的分野,把西方的新教伦理局限于加尔文一派之内。理由很简单:我们的主旨是追溯中国宗教伦理的俗世化对商人精神的可能的影响,而韦伯所研究的则是西方近代资本主义精神的宗教来源。这种资本主义,我们已说过,是西方所独有的。到现在为止,我们还没有充足的证据相信资本主义是中国历史上一个必经的阶段。我们所追问的是一个"韦伯式的"问题,但是我们毋须乎把韦伯原来的问题搬到中国史研究上面。

今天的社会学家、经济学家在讨论东亚经济发展的文化因素时,往往只注意到儒家伦理。这是很自然的想法,因为至少在表面上看,儒家伦理在这些地区的日常生活中是占有主导地位的。但是从历史上观察,中国宗教伦理的转向则从佛教开始。而且正如陈寅恪所说的,"自晋至今,言中国之思想,可以儒释道三教代表之。此虽通俗之谈,然稽之旧史之事实,验以今世之人情,则三教之说,要为不易之论"[17]。因此我们讨论这一问题便不能不同时涉及三教伦理的新发展。

1. 新 禅 宗

原始的印度佛教本是一种极端出世型的宗教,把"此世"看成绝对负面而予以舍弃。这一性格本来和中国人的强烈入世心理是格格不入的。中国思想自先秦以来即具有明显的"人间性"倾向[18]。中国古代思想中虽也早有超越的理想世界(即"彼世")和现实的世界(即"此世")的分化,但这两个世界之间是一种不即不离的关系,并不像在其他文化

(如希腊、以色列、印度)中那样形成了鲜明的对照。这是中国思想的重要特征之一。道家早有“方内”、“方外”之别,但其后的神仙观念仍从先秦“绝世离俗”的性格逐渐转变为秦汉以后的“一人成仙,鸡犬升天”,甚至甘愿留在人间的“地仙”。[19]

但是魏晋以来中国大乱,“此世”越来越不足留恋,佛教终于乘虚而入,不但征服了中国的上层思想界,而且也逐渐主宰了中国的民间文化。据我们目前所知,佛教最迟在两汉之际已传入中国,其所以必待魏晋以后始发生重大的影响,当然与中国当时的社会变动有密切的关系。一个极端出世型的宗教最后竟能和一个人间性的文化传统打成一片,其间自不免要经过一个长期的复杂的转化过程;不但中国文化本身必然因新成分的掺入而发生变化,佛教教义也不能不有相当基本的改变以求得在新环境中的成长与发展。限于篇幅,本文不能讨论这一历史过程。[20]

大体说来,自魏晋至隋唐这七八百年,佛教(还有道教)的出世精神在中国文化中是占有主导地位的。儒家虽始终未失其入世的性格,但它的功用已大为削减,仅限于实际政治和贵族的门第礼法方面。以人生最后的精神归宿而言,这一时期的中国人往往不归于释,即归于道。但在这几百年中,中国社会在剧烈地起着变化,佛教本身也不断地在变化中。唐代中国佛教的变化,从社会史的观点看,其最重要的一点便是从出世转向入世。惠能(六三八——七一三年)所创立的新禅宗在这一发展上尤其具有突破性或革命性的成就。有人称他为中国的马丁·路德是不无理由的[21]。惠能立教一向被说成“直指本心”、“不立文字”。后世通行本《坛经·机缘品》记录他的话尚有“字即不识,义即请问”、“诸佛妙理,非关文字”等语[22]。有关惠能生平的传说和《坛经》的流传当然都有不少问题。不过大体上说,他纵使识字,其教育程度也不会太高。而《坛经》虽经后人窜改和增饰,我们现在仍可以敦煌本来代表他的思想。敦煌写本《坛经》第三十一节说:

> 三世诸佛,十二部经,亦在人性中本自具有。不能自悟,须得善知识示道见性;若自悟者,不假外善知识。若取外求善知识,望得解脱,无有是处。识自心内善知识,即得解脱。[23]

可见惠能确是主张“直指本心”的。但是“不立文字”之说则似乎有

问题。《坛经》第四十六节说：

谤法：直言不用文字。既言不用文字，人不合言语；言语即是文字。

契嵩本在此句之下尚有一句话："又云直道不立文字，即此'不立'两字，亦是文字。"由此看来，说禅宗"不立文字"似是外人的"谤法"之言。惠能的本意当如第二十八节所说：

故知本性自有般若之智，自用知惠观照，不假文字。

所以禅宗也不是完全不用文字，不过主张"得意忘言"而已。"不假"与"不用"或"不立"之间是有很大距离的。从"心行转法华，不行法华转"（第四十二节）的话判断，惠能对经典的态度当与马丁·路德相去不远，即自由解经而不"死在句下"。更值得注意的则是第三十六节的一段话：

善知识！若欲修行，在家亦得，不由在寺。在寺不修，如西方心恶之人；在家若修，如东方人修善。但愿自家修清净，即是西方。

同条又载有他的《无相颂》，其一曰：

法元在世间，于世出世间，勿离世间上，外求出世间。

这一《颂》在后世通行本中改作："佛法在世间，不离世间觉，离世觅菩提，恰如求兔角！"其意义便更清楚了。

惠能"若欲修行，在家亦得，不由在寺"之说，在当时佛教界真是惊天动地的一声狮子吼。佛教精神从出世转向入世便在这句话中正式透显了出来。后来的禅师们翻来覆去讲的也都离不开这个意思。所以到了宋代的大慧宗杲便不能不说"世间法即佛法，佛法即世间法"了。禅宗大师们要人回向世间当然并不表示佛教已改变了舍离此世的基本立场，不过他们发现了此世对于"解脱"有积极的意义：不经过此世的磨炼，也就到不了彼岸。用南泉普愿的话说："直向那边会了，却来这里行

履。"(《古尊宿语录》卷十二)这和西方新教诸大师并无不同。路德也好、加尔文也好,他们也仍然把此世看成是负面的,是人的原罪的结果。但他们不再主张以躲在寺院中静修的方式来舍离此世。相反地,他们认为只有入世尽人的本分才是最后超越此世的唯一途径。"天职"的观念即由此而出,因为这是符合上帝的意志的。入世苦行的精神之所以在加尔文教派中发展到最高点,则是由于加尔文的"天职"观念更为积极;他认为上帝的意思是要信徒从内部征服此世,改造此世,以达到舍离此世的目的。

修行不必在寺再加上"识自心内善知识即得解脱",不必外求,这又使禅宗的立场和新教的"唯恃信仰,可以得救"十分接近。如果"个人与超越真实之间的直接关系"(the direct relation between the individual and transcendent reality)确是近代型宗教的一个特征的话,那么禅宗和基督新教无疑同具有这一特征[24]。基督教是外在超越型的宗教,它的"超越真实"即是上帝。新教推开了中古的教会,使个人与上帝直接相通。上面已经指出,这一点正是它的革命性之所在。禅宗则走的是内向超越之路,它的"超越真实"即是内在于人的"佛性"或"本心"。现在禅宗也把人的觉悟从佛寺以至经典的束缚中解放了出来,认为每一个人"若识本心,即是解脱"(《坛经》语,见第三十一节)。仅就这一点来说,我们至少不能不承认惠能的新禅宗确是中国佛教史上的一场革命运动了。

但是禅宗的革命毕竟与西方的宗教革命有大不相同之处。西方的中古的基督教不但通过统一的罗马教廷而支配了西方人的全部精神生活,而且它与西方的俗世生活——从政治、经济到风俗——的关系也发展到了无孔不入的境地。所以宗教革命一旦爆发便立刻风起云涌,掀动了整个西方的基督教世界(Christendom)。新教领袖如路德、加尔文等人因此必须在他们的教义中全面地对基督教与俗世相关涉的各种问题提出明确的解答。举凡国家、家庭、经济、法律、教育、个人道德、社会组织等问题,路德与加尔文无不分别从他们所持的宗教或神学观点发表了大量的论述。非如此他们的教派便无法取得社会上有力团体和一般教民的了解和支持。从这一方面看,佛教在中国传统社会中所扮演的角色便远不能和西方的基督教相提并论。这是有关宗教与中西文化系统之间的异同问题,本文不能讨论。我们在此只需指出一个重要的事实,即惠能的禅宗革命最初仅限于佛教范围之内。而且由于唐代佛教宗派甚多,禅宗不过是其中的一支,这一革命实际上是静悄悄地发生

在宗教世界的一个角落里，并没有立刻掀动整个俗世社会。因此惠能的《坛经》也并不曾谈到与俗世有关的问题。他的弟子神会虽然有较浓厚的政治兴趣，但他所关心的主要仍是宗教问题——如为南宗定是非——而不是俗世问题。在敦煌所发现的《神会语录》中，我们看到有许多俗世人物和他有往来，其中包括户部尚书、礼部侍郎、刺史、司马、长史、别驾、给事中、县令等等官吏。然而这些人所提出的则完全是关于佛教教义的疑难。所以初期禅宗在社会经济伦理方面究竟持有什么见解，今天尚无史料可资说明。但是禅宗的入世转向是一个长期性的运动，在惠能死后约一个世纪，禅宗的南岳一派终于在佛教经济伦理方面有了突破性的发展。这便是百丈怀海（七四九——八一四年）的《百丈清规》和他所正式建立的丛林制度。不过这种经济伦理最初仍是局限在佛教内部，大约经过了相当长的时间才逐渐影响及于佛教以外的社会。

宗教并不能真正离俗世而存在，故任何宗教都有其俗世史的一面，佛教当然不可能是例外。佛教自晋至唐在中国经济史上曾发生过重要的影响，无论是庄园经济、手工业或商业，我们都可以看到佛教所留下的清楚痕迹。关于这一方面，中、日、西方的史学家已有无数的研究可供参考。但佛教对中国经济的实际影响是一回事，它的经济伦理则是另一回事。本文所要涉及的则是佛教经济伦理的入世转向，而不是佛教经济史。

原始的佛教经济伦理出于印度，是主张不劳动。梁武帝时荀济上疏有云：

> 佛家遗教，不耕垦田，不贮财谷，乞食纳衣，头陀为务。今则不然。数十万众，无心兰若从教。不耕者众，天下有饥乏之忧。设法不行，何须此法？（见道宣《广弘明集》卷七所引）

可见据原始印度教律，佛徒以乞讨为生，不事农业生产[25]。但是中国是一个农业社会，僧徒完全不耕田事实上是办不到的。例如法显是四世纪人，三岁便度为沙弥；他在寺时，“尝与同学数十人于田中割稻”（见慧皎《梁高僧传》卷三本传）。所以东晋道恒《释驳论》中已说当时沙门“或垦殖田圃，与农夫齐流，或商旅博易，与众人竞利”了（见《弘明集》卷六）。

大致说来，在南北朝至安史之乱之前，佛教在经济方面是靠信徒的施赐（包括庄田）、工商业经营以及托钵行乞等等方式来维持的。安史之乱以后，贵族富人的施舍势不能如前此之盛，佛教徒便不能不设法自食其力了。百丈怀海的清规和丛林制度便是在这种情况下发展出来的。

在百丈怀海所创立的“清规”中，有两点最和本文主旨有关。据《宋高僧传》卷十《怀海传》：

> 朝参夕聚，饮食随宜，示节俭也。行普请法，示上下均力也。

也就是说，“节俭”和“勤劳”是禅宗新经济伦理的两大支柱。“勤劳”已见原文，毋须解释。“普请”究是何义？《百丈清规》卷下《大众章》第七说：

> 普请之法，盖上下均力也。凡安众处，有合资众力而办者……除守寮直堂老病外，并宜齐趣。当思古人一日不作、一日不食之诫。

《禅林象器笺》卷九“丛轨门”给“普请”所下的定义如下：

> 集众作务曰普请。

“作务”即是劳动，这是禅门的老传统，《坛经》已记载弘忍“发遣惠能令随众作务”（第三节）。现在百丈所订下的“普请”制度则是寺中一切上下人等同时集体劳动，包括他自己在内。据《五灯会元》卷三《百丈怀海章》记载：

> 师凡作务，执劳必先于众。主者不忍，密收作具，而请息之。师曰：吾无德，争合劳于人？既遍求作具不获，而亦忘餐。故有“一日不作、一日不食”之语，流播寰宇。

这段记载所引“一日不作、一日不食”一语后来讹传为百丈的名言。其实这话是稍后禅宗中人对他的描写，而不是出自他本人之口。不过陈

诩在元和十三年(八一八年)所写的《唐洪州百丈山故怀海禅师塔铭》(《全唐文》卷四六六)已明明说他:

> 行同于众,故门人力役,必等其艰劳。

《塔铭》撰于百丈死后四年,是第一手史料。可见他确表现了"一日不作、一日不食"的精神。[26]

百丈所创的"一日不作、一日不食"的普请法是他决心抛弃原有印度佛教中的"律制"而"别立禅居"(《宋高僧传》卷十《怀海传》中语)的一种革新。因此当时招致内部的批评。这一改变自然会引起教义上的疑难。下面这一段问答最值得注意:

> 问:斩草伐木,掘地垦土,为有罪报相否?
>
> 师云:不得定言有罪,亦不得定言无罪。有罪无罪,事在当人。若贪染一切有无等法,有取舍心在,透三句不过,此人定言有罪。若透三句外,心如虚空,亦莫作虚空想,此人定言无罪。
>
> 又云:罪若作了,道不见有罪,无有是处。若不作罪,道有罪,亦无有是处。如律中本迷煞人及转相煞,尚不得煞罪。何况禅宗下相承,心如虚空,不停留一物,亦无虚空相,将罪何处安著?(《古尊宿语录》卷一《大鉴下三世·怀海》)

我们从百丈和弟子的问答之间显然可看到这一教义上的革命在佛教徒的内心中确曾造成了高度的紧张。因为以前佛教徒在事实上不能完全免于耕作是一回事,现在正式改变教义,肯定耕作的必要,则是另一回事了。推百丈答语之意,是说只要作事而不滞于事,则无罪可言。后来元、明本的《幻住清规》对这一点便有明白的交代:

> 公界普请,事无轻重,均力为之,不可执坐守静,拗众不赴。但于作务中,不可讥呵戏笑,夸俊逞能。但心存道念,身顺众缘,事毕归堂,静默如故。动静二相,当体超然,虽终日为而未尝为也。[27]

这是用一种超越而严肃的精神来尽人在世间的本分,也就是庞蕴居士所谓"神通并妙用,担水及砍柴"了。《五灯会元》卷九记沩山与仰山师

弟之间的问答也非常有意义：

> 师夏末问讯沩山次，沩曰：子一夏不见上来，在下面作何所务？师曰：某甲在下面钼得一片畬，下得一箩种。沩曰：子今夏不虚过。

沩山灵祐（八五三年卒）是百丈怀海的法嗣。他现在说钼畬、下种不是“虚过”，这不但肯定了世间活动的价值，而且更明白给予后者以宗教的意义。基督新教所谓“天职”，依韦伯的解释，其涵义正是如此[28]。如果我们再联想到加尔文特别引用圣徒保罗（St.Paul）的“不作不食”（If a man will not work, neither shall he eat.）之语，则禅宗“入世苦行”的革命意义便更无可疑了。

百丈怀海的新宗教伦理到了宋代已传布到整个中国社会，因此关于此一转变的记载决不限于佛教文献。朱熹在讨论《孟子》的“遁辞”时曾屡次引以为例证。兹举两条如下：

> 如佛家初说剃除髭发，绝灭世事。后其说穷，又道置生产业，自无妨碍。
>
> 如佛学者初有桑下一宿之说。及行不得，乃云：种种营生无非善法。皆是遁也。（均见《朱子语类》卷五十二）

这个“遁辞”其实便是从百丈怀海开始的。而且“一日不作，一日不食”这句话也从宋代以来变成了家喻户晓的“俗语”，一直流传到近代。所以清人翟灏在《通俗篇》（卷十二“行事”）中便把此语收了进去。现代禅宗史专家特别看重“百丈清规”的“历史的意义”，是非常有道理的。[29]

2. 新 道 教

道教与佛教之间的关系从来是十分复杂的，一方面是互相竞争，互相冲突，另一方面又互相交涉。但以互相交涉言，主要是道教吸取佛教的教义、戒律、仪式等以为己用。这当然是因为佛教的组织远较中国本土的宗教为发达。以宗教性格而言，道教又远比佛教为入世，因此道教自汉代以来也不断吸收儒家的教义。“三教合一”可以说是道教的一贯立场。唐代皇室特别尊崇老子，故道教在上层贵族阶层中甚为流行；这

种官方道教,宋代以下依然继续存在。但这不是本文所要讨论的。真正对中国一般社会伦理有影响的则是民间道教。可惜我们现在对安史之乱以后民间道教的情况尚不甚了解。这一方面仍有待于专家的研究。

以我们目前对于道教史的知识而言,新道教的兴起当以两宋之际的全真教最为重要,其次则有真大道教、太一教与稍后的净明教。这四派都来自民间,而且也对一般社会伦理有比较广泛的影响。新道教和当时的理学与禅宗鼎立而三,都代表着中国平民文化的新发展,并取代了唐代贵族文化的位置。[30]

但以入世苦行的新宗教伦理而言,惠能以下的禅宗是这一个伟大的历史运动的发端,儒家和道教则都是闻风而起的后继者。关于儒家的新动态,我们将分别立专篇讨论。此节仅追溯新道教的发展,尤其着眼于禅宗的影响。

关于全真教的创立,元好问《紫微观记》说得最清楚:

> 贞元、正隆(一一五三——一一六〇年)以来,又有全真家之教,咸阳人王中孚倡之,谭、马、丘、刘诸人和之。本于渊静之说,而无黄冠禳禬之妄;参以禅定之习,而无头陁缚律之苦。畊田凿井,从身以自养,推有余以及之人,视世间扰扰者差为省便然。(《遗山先生文集》卷三十五)

元遗山此文中“参以禅定之习,而无头陁缚律之苦”一语最值得注意。此语所指即是百丈怀海创设的丛林制度。《续高僧传》卷十记其事如下:

> 或曰:《瑜伽论》、《璎珞经》是大乘戒律,胡不依随乎?海曰:吾于大小乘中,博约折中,设规务归于善焉。乃创意不循律制,别立禅居。

全真教不但在组织上效法百丈的规模,而且在宗教伦理上更吸收了百丈“一日不作,一日不食”之教。元遗山上文所谓“畊田凿井,从身以自养”便是明证。但袁桷《野月观记》论及全真教时对这一层刻画得更为生动:

北祖全真，其学首以耐劳苦、力耕作，故凡居处饮食，非其所自为不敢享。蓬垢疏粝，绝忧患美慕，人所不堪者能安之。(《清容居士集》卷十九)

全真教虽然后来在元代发展出“末流贵盛”的现象，但在初起时以自食其力、勤苦节俭为号召。王重阳及谭、马、丘、刘诸子是否在创教时已正式参考过百丈的丛林制度和清规，因史料不足，不能轻断。不过上引元遗山的话应可视为间接证据，可使我们相信全真教至少曾受到禅宗的影响。此外还有两个重要的事实也足以加强我们的推断。第一是全真教的道观不但后来也有“丛林”的称呼，而且它也有类似《百丈清规》的戒律。北京白云观的前身是唐玄宗敕建的天长观，在元代改名长春宫，遂成全真教的根本重地。白云观中藏有《全真元范清规》一部，二十世纪二十年代和四十年代日本学者先后曾研究过。据他们的报告，这部全真教的《清规》基本上是采用了北宋的《禅苑清规》，也就是《百丈清规》的修订本。所以全真教的组织仿自百丈所创立的“禅居”，确是“信而有征”的[31]。第二、王磐《诚明真人道行碑》说：

全真之教，以识心见性为宗，损己利物为行，不资参学，不立文字。(见《甘水仙源录》卷五)

这完全是用禅宗的语言来描写全真教的教旨。《仙源录》是全真教人李道谦所辑的历史，非教外人诬词，自然是可以信赖的。

我们虽然强调百丈怀海的禅宗革新对于新道教的兴起有深刻的影响，但是我们并不因此而否定新道教自有其内在的精神。这种精神也许可以看作是从晚唐到宋代的一种普遍的时代精神，不但见之于禅宗，也同样表现在新儒家和新道教的身上。新道教在方法上、组织上都可能受到禅宗的感染，然而精神则必须从内部发展出来，不能向禅宗借取。所以专从道教传统的本身来看，全真教是一个崭新的发展。至少当时的人是如此看待它的。王恽在《大元奉圣州新建永昌观碑铭》中说：

自汉以降，处士素隐，方士诞夸，飞升炼化之术，祭醮禳禁之科，皆属之道家。稽之于古，事亦多矣。徇末以遗本，凌迟至于宣

> 和极矣。弊极则变，于是全真之教兴焉。渊静以明志，德修而道行，翕然从之，实繁有徒。……耕田凿井，自食其力；垂慈接物，以期善俗，不知诞幻之说为何事。敦纯朴素，有古逸民之遗风焉。（见《秋涧先生大全文集》卷五十八）

此文明白指出全真教既不同于汉代以来的隐士，更不同于朝廷所崇信的方士“诞幻之说”，而尤厌恶后者。宣和当指宋徽宗时林灵素之事。林灵素自政和三年（一一一三年）至汴京，宣和元年（一一一九年）放归，六七年间道教倾动一时。南宋周烨《清波杂志》卷三已云：

> 宣和崇尚道教，黄冠出入禁闼，号金门羽客，气焰赫然，林灵素为之宗主。

可见王恽“凌迟至于宣和”必指林灵素一派的道教而言，其意显然以全真教之兴即是对这种官方道教的一种革命。[32]

但另一方面，全真教的宗旨也不在避世，而是“耕田凿井，自食其力；垂慈接物，以期化俗”。这又恰好说明它是从遁世的态度转为入世苦行。王恽对全真教的苦行尚另有说明。《秋涧先生大全文集》卷六十一《提点彰德路道教事寂然子霍君道行碣铭》云：

> 全真家禁睡眠，谓之消阴魔，服勤苦，而曰打尘劳。

这种“打尘劳”的教法是王重阳创教时便已设立的。尹志平《北游语录》载：

> 长春师父（按：即丘处机）言：俺与丹阳（按：即马钰）同遇祖师学道，祖师令俺重作尘劳，不容少息，而与丹阳默谈玄妙。一日，闭户，俺窃听之，正传谷神不死调息之法。久之，推户入，即止其说。俺自此后，尘劳事毕，力行所闻之法。

可见全真教有两条入路：一是“默谈玄妙”，即上引王磐所说的“识心见性为宗”；另一则是“打尘劳”，即王磐所谓“损己利物为行”。王重阳虽因人施教，其旨归则一。因此“识心见性”和“打尘劳”缺一不可。若无

前者即终生在尘劳中打滚,永无超越的可能;若无后者,则空守一心,也不能成道。王志谨《盘山语录》记载:

> 长春真人云:心地下功,全抛世事;教门用力,大起尘劳。若无心地功夫,又不教门用力,请自思之,是何人也。……昔在山东十有余年,终日杜门,以静为心,无人触著,不遇境,不遇物,此心如何见得成坏?便是空过时光。夫天不利物则四时不行,地不利物则万物不生,不能自利利他,有何功行?故长春真人曰:动则安人利物,与天地之道相合也。

这段语录说明“尘劳”便是入世去做“利他”的“功行”。但“功行”本身并非目的,最后的目的仍在成“道”。《北游语录》又说丘处机“教人积功行,存无为而行有为”。这句话很重要,因为“无为”即指“道”言。所以“无为”不是消极的“静”,而是积极的“动”。这种思想在全真教创立时已出现了。王重阳的《立教十五论》中,有两条最与入世苦行有关。第十二论“圣道”,认为入圣道必须“苦志多年,积功累行”,此即入世的“功行”。第十五论“离凡世”则谓离凡世者不是“身”离,而是“心”离。他以藕根喻身,须在泥中,以莲花喻“心”,开虚空之美。所以得道之人是“身在尘世,心游圣境”[33]。这便是以出世的精神做入世的事业。稍知加尔文教义者不难看出这正符合“以实际意识和冷静的功利观念与出世目的相结合”。(combination of practical sense and cool utilitarianism with an-other-worldly aim.)[34]

全真教的发扬光大以丘处机的贡献为最大,决不是偶然的。而且即使是比较偏向于“静”的一边的马钰,也同样肯定“尘劳”的价值,并赋予入世事业以宗教的意义。《盘山语录》记录他的话有如下一段:

> 修行人若玄关不通,当以有为处用力立功立德,久久缘熟,自有透处,胜如两头空担,不能无为,不能有为,因循度日。[35]

“无为”和“有为”即是“出世”和“入世”的“两头”。对于一般常人而言,出世的“玄关”是不容易通的;他们必须从“立功立德”的入世之路求道,这样才不至于两头落空。马钰恐人“因循度日”,丘处机怕人“空过时光”,这也表现了唐宋以来的新宗教运动中极值得注目的一

种紧张的心理。上节引沩山禅师之语,认为“锂得一片畬,下得一箩种”便不是“虚过”时光,其用意与此正相同。而且更有趣的是,在十七世纪英国清教伦理中,我们也看到同样的心理,例如:浪费时间是最大的罪恶,睡眠过长是极不道德的事,人在世间尽职时必须勤劳,食色之欲必须尽量节制等等。这简直和全真教的伦理东西辉映、古今一辙。韦伯在讨论清教伦理时认为“劳动”(Labor)是西方教会所特有苦修方法,不仅与东方宗教恰形成最尖锐的对照,而且也是世界一切寺院戒律所未有[36]。这一论断正是适得其反。我们当然无法苛责韦伯,不过我们必须由此领取一个极深刻的教训:即他的“理想型”(ideal type)研究方式本身实涵有极大的危险性。无论多么圆熟的理论家或多么精巧的方法论者,如果缺乏足够的知识,终不免是会犯严重的错误的。

全真教与新禅宗也有不同之处,它的入世倾向自始便比较显著,因此它对当时一般社会伦理的影响也比禅宗来得直接而深切。山东邹县有陈绎曾《重修集仙宫碑》特别对丘处机在“尘劳”方面的成就加以推崇。碑文说:

> 予闻全真之道,以真为宗,以朴为用,以无为为事,勤作俭食,士农工贾因而器之,成功而不私焉。……在金之季,中原板荡,南宋孱弱,天下豪杰之士,无所适从。……而重阳宗师长春真人,超然万物之表,独以无为之教化有为之士,靖安东华,以待明主,而为天下式。[37]

碑文中“勤作俭食,士农工贾因而器之”和“为天下式”等语决非虚词溢美,一部全真教史可以为证。中国新宗教的入世转向具有重大的社会意义是不可否认的。

真大道教在入世苦行方面和全真教完全一致,但它与禅宗的关系则较全真更为明显。王恽《游妫川水谷太玄道宫》诗“云封石上钵”句之下有注曰:

> 初大道郦五祖者,逃难此山,众追及,弃衣钵石上而匿,其物重,众莫能举,异焉,遂请主其教,今道院盖郦所创也。(《秋涧先生大全文集》卷五)

真大道教五祖郦希成是金元之际的人。这个衣钵故事显然是禅宗惠能的神话的再版(见《坛经·行由品》)。陈垣说:“大道教宫观,始亦称庵,墓亦称塔,法物有衣钵,与释氏同。其初固介乎释道之间,不专属道教。”[38]这一论断是正确的,由此可见它确实受到了新禅宗的直接影响。

关于真大道教的兴起,吴澄在《许州天宝宫碑》中记其宫中道士的话如下:

> 吾教之兴,自金人得中土时,有刘祖师避俗出家,绝去嗜欲,屏弃酒肉,勤力耕种,自给衣食,耐艰难辛苦,朴俭慈闵,志在利物,戒行严洁,一时翕然宗之。(《吴草庐集》卷二十六)

刘师祖名德仁,见《元史》卷二〇二《释老传》。稍后虞集在《真大道教第八代崇玄广化真人岳公之碑》中对该教的源流及其社会影响有更详细的叙述。碑曰:

> 真大道者以苦节危行为要,不妄求于人,不苟侈于己,庶几以徇世夸俗为不敢者。昔者金有中原,豪杰奇伟之士往往不肯婴世故,蹈乱离,赖草衣木食,或佯狂独往,各立名号,以自放于山泽之间。当是时,师友道丧,圣贤之学湮泯澌尽。惟是为道家者多能自异于流俗,而又以去恶复善之说以劝诸人。一时州里田野各以其所近而从之。受其教戒者风靡水流,散在郡县,皆能力耕作,治庐舍,联络表树,以相保守,久而未之变也。(《道园学古录》卷五十)

这一节文字的重要尤在于它所描写的并不限于真大道一教,而是所有新兴的道教。这些教派不但都以“力耕作、治庐舍,联络表树,以相保守”为其特色,而且也都能号召附近的人民“受其教戒”。新道教的起源与当时北方沦于异族统治有关是毫无可疑的。不过这些教派的发展都先后经历了一百年以上而“未之变”,这却不是完全从政治的因素便能得到解释的了。以真大道教的扩张而言,虞集在碑文之末又告诉我们:

> 其徒云:西出关、陇至于蜀,东望齐、鲁至于海滨,南极江淮之

> 表，皆有奉其教戒者，皆攻苦力作，严祀香火，朔望晨夕望拜，礼其师之为真人者如神明然。信非有道行福德者多不足当其任。而真人时常使人行江南，录奉其教者已三千余人，庵观四百，其他可概知矣。

真大道教之所以传播得如此之广，其一部分的原因自然是由于它的教义适合于乱世人民的需要。真大道教的原始教义现在尚有九条保存在宋濂的《书刘真人事》一文中。这九条是：

> 一曰视物犹己，勿萌戕害凶嗔之心。二曰忠于君，孝于亲，诚于人；辞无绮语，口无恶声。三曰除邪淫，守清静。四曰远势力，安贫贱，力耕而食，量入为出。五曰毋事博弈，毋习盗窃。六曰毋饮酒茹荤；衣食取足，毋为骄盈。七曰虚心而弱志，和光而同尘。八曰毋恃强梁，谦尊而光。九曰知足不辱，知止不殆。（《宋学士文集》卷五十五）

除了最后三条显然取自《老子》之外，其余都近乎儒家入世的教训，而尤以忠孝勤俭为宗旨所在。此外赵清琳所撰、至元二十六年（一二八九年）所立的《大道延祥观碑》也记载了教祖刘真人的基本教义。此碑接近原始史料，更可信赖。碑文说：

> 其教以无为清静为宗，真常慈俭为宝。其戒则不色、不欲、不杀、不饮酒、不茹荤，以仁为心，恤困苦、去纷争、无私邪、守本分、不务化缘；日用衣食，自力耕桑赡足之。有疾者符药针艾之事悉无所用，惟默祷虚空以至获愈，复能为人除邪治病。平日恬淡，无他技。彼言飞升化炼之术，长生久视之事，则曰吾不得而知，惟以一瓣香朝夕恳礼天地。故远近之民愿为弟子，随方立观者不少焉。[39]

上引碑文的后半段说明真大道教也和全真道教一样，是对于唐宋官方道教的一种革命，即完全不靠各种“方术”来吸引人。此文的前半段则写出一种典型的入世苦行的宗教伦理，不但和全真教的伦理几乎没有什么差别，而且其戒律和清教伦理也有不少共同之点。陈垣特别强调“不务化缘”是真大道教的特色[40]。其实这也不妨看作是《百丈清规》

的进一步的发展。其“日用衣食,自力耕桑赡足之”即是“一日不作,一日不食”的宗旨的一种具体表现。百丈怀海以后,禅宗并未终止化缘托钵之事。真大道教自始便和禅宗有密切的关系,已如上述。但它在立教之初竟一再把“不务化缘”列为教规之一,足见它在入世苦行方面比禅宗走得更远了。

限于篇幅及材料,本文不能对新道教的其他流派如太一教和净明教加以详细的讨论了。大体说来,这两派也都同具有浓厚的入世倾向。据王恽记太一教中人言:

> 道家者流虽崇尚玄默,而太一教法专以笃人伦、翊世教为本。至于聚庐托处,似疏而亲,师弟子之间,传度授受,实有父子之义焉。(《秋涧先生大全文集》卷六十一《太一三代度师先考王君墓表》)

则太一教伦理的入世性格,不言可喻。文中“师弟子之间,传度授受,有父子之义”一语,需要略加解释。太一教始祖萧抱珍立下一条特别规定:嗣法继位的人必改从萧姓,如二祖萧道熙本姓韩,三祖萧志冲本姓王。陈垣以为这是“效法释氏”。但据“父子之义”一语,则更可能是借用儒家的宗法制度以加强宗教组织的严密性。而且若“效法释氏”则必须教中道士都改从萧姓,这似乎不然。净明教是刘玉在一二九七年创立的。《玉真刘先生语录·内集》说:

> 或问:古今之法门多矣,何以此教独名净明忠孝?先生曰:别无他说。净明只是正心诚意;忠孝只是扶植纲常。但世儒习闻此语烂熟了,多是忽略过去。此间却务真实践履。(《净明忠孝全书》卷三)

可见净明教更是直接以儒家的伦理为立教的根据。在这一方面净明教确与上述三派同属于新道教,即以强调日常伦理的实践为其主要的特色[41]。不过关于太一教,我们还应该指出它与全真教和真大道教之间有一个显著的差别。据上引王恽《三代度师王君墓表》及另一篇《故太一二代度师先考韩君墓碣铭》(同书六十一卷),太一教自创立之日起即得到“望族”、“钜家”的支持。所以二祖和三祖的父祖最初都是倾家产以奉

“香火”的教徒。相反地,全真教则对穷人吸引力更大,元遗山“惰窳之人翕然从之”之语足为明证(见前引《紫微观记》)。也许正由于这一经济背景的差异,所以太一教才没有强调“自食其力”的原则吧![42]

总结地说,新道教各派的兴起和发展充分地说明了一个重要事实:中国的宗教伦理自新禅宗以来即一直在朝着入世苦行的方向转变。新道教基本上是民间宗教,这一点在大多数道教史家之间已取得共同的认识。正因如此,这一新的宗教伦理才逐渐地随着新道教的扩展而渗透到社会各个阶层中去。南宋以来,《太上感应篇》之类的道教“善书”不断地出现并广泛地流行,这也是与新道教以俱来的一个重要的历史现象,大有助于新伦理在民间的传播[43]。新道教的宗教伦理在肯定此世,肯定日常人生方面比新禅宗更向前跨进了一步。禅宗已承认“钽得一片畲,下得一箩种”是不虚过时光,已承认“砍柴担水,无非妙道”。但是他们还不能承认“事父事君”也是“妙道”。用现代的话说,他们还不能肯定社会组织的正面价值。新道教一方面沿袭了新禅宗所开始的入世苦行的方向,另一方面又受了儒学的影响。所以他们才更进一步地讲“事父事君”。真大道教“专以笃人伦、翊世教为本”和净明教以“忠孝”立教都是明证。这是新道教的“三教合一”。王重阳开宗明义,依据《孝经》、《道德经》和《般若心经》三部经典,尤其具有象征的意义。[44]

新道教的伦理对中国民间信仰有深而广的影响。其中一个特别值得注意的思想便是天上的神仙往往要下凡历劫,在人间完成“事业”后才能“成正果”、“归仙位”(如《玉钏缘》弹词中的谢玉辉)。同时凡人要想成仙也必须先在人间“作善事”、“立功行”。《太上感应篇》卷上说:“所谓善人……所作必成,神仙可冀。欲求天仙者当立一千三百善;欲求地仙者当立三百善。”即是这一思想的通俗化的表现。其实全真教的“打尘劳”、丘处机说“不遇境、不遇物,此心如何见得成坏?”便是神仙下凡历劫之说的一个远源。马钰教人“当于有为处用力立功立德,久久缘熟,自有透处”;丘处机教人“积功行,存无为而行有为”。这也与立善成仙的说法相去不远。这种思想正是要人重视人世的事业,使俗世的工作具有宗教的意义。人在世间尽其本分成为超越解脱的唯一保证。如果说这种思想和基督新教的“天职”(calling)观念至少在社会功能上有相通之处,大概不算夸张吧!

(三) 中 篇

儒家伦理的新发展

儒家从来便是入世之教，因此并不发生所谓“入世转向”的问题。但是从韩愈、李翱到宋明理学，儒家确然进入了一个新的历史阶段，即是今天中外学人所共同承认的“新儒家”(New Confucianism)。在上一篇论宗教的转向时，我们曾强调惠能以下新禅宗的历史意义。事实上，如果我们想要在中国史上寻找一个相当于韦伯所说的“新教伦理”的运动，则从新禅宗到新儒家的整个发展庶几近之。这一运动之所以从佛教发端则是因为佛教在唐代是中国思想和信仰的主流，在一般人的日常生活中占据着中心的位置。现在我们要进一步讨论的是：韩愈、李翱所首倡的新儒学和佛教的转向之间究竟有没有关系？如果有关系，其关系又属何种性质？

1. 新儒家的兴起与禅宗的影响

首先必须指出，儒家虽然是入世之教，但唐代的儒学则已与中国人的日常生活脱节了。从两唐书的《儒学传》来看，唐代的儒学只是南北朝以来繁琐的章句之学的延续。以儒家经典的研究而言，唐代治三礼的人尚多专家。这也是上延南北朝的风气而来，和门第礼法颇有关系[45]。但安史之乱以后，门第渐趋衰落，因此与维持门第生活有关的礼学也不免失去其现实的意义。至于施之于郊庙、朝廷的礼乐，则诚如欧阳修所言：“由三代而下，治出于二，而礼乐为虚名。”(《新唐书》卷十一《礼乐一》)换句话说，便是和现实人生毫无关系了。韩愈在《原道》这篇划时代的大文字中便是要使儒学能重新全面地指导中国人的社会生活。所以他说：

> 夫所谓先王之教者，何也？博爱之之谓仁，行而宜之之谓义，由是而之焉之谓道，足乎己无待于外之谓德。其文诗、书、易、春秋；其法礼、乐、刑、政；其民士、农、工、贾；其位君臣、父子、师友、宾主、昆弟、夫妇；其服麻、丝；其居宫室；其食粟米、果蔬、鱼肉。其为道易明，其为教易行也。(《朱文公校昌黎先生集》卷十一《原道》)

可见在韩愈的心目中,儒家之道是无孔不入、无所不包的。只有这样的“道”才能真正取佛教和道教而代之。因此他在一首斥道教的古诗中也说:

> 人生有常理,男女各有伦。
> 寒衣及饥食,在纺织耕耘。
> 下以保子孙,上以奉君亲。
> 苟异于此道,皆为弃其身。(同上卷一《谢自然诗》)

合起来看,可知韩愈所倡导的正是后来宋明新儒家所谓“人伦日用”的儒学,与南北朝以来章句和门第礼学截然异趣。从这一点上说,韩愈的努力也未尝不表现着儒家的“入世转向”,也就是使儒学成为名副其实的“世教”。这一转向毫无疑问是受新禅宗的启示而来的。陈寅恪认为韩愈“直指人伦,扫除章句之繁琐”乃取法于新禅宗的“直指人心,见性成佛之旨”。这是一个很有根据的论断。[46]

但是从韩愈以至宋代的新儒家明明都是全力排斥佛教的。现在我们却强调新儒家是继承了新禅宗的入世精神而发展出来的。这两种说法是不是有基本的矛盾呢?其实其中并无矛盾。新禅宗虽已承认“担水及砍柴”都是“神通与妙用”,甚至也承认“种种营生,无非善法”,但是它并没有、也不可能改变其否定“此世”、舍离“此世”的基本态度。他们对于儒家所最重视的“事父事君”的人伦世界仍不能正面地予以肯定。他们所能达到的极限是不去破坏“世教”而已。神会门下的大照在《大乘开心显性顿悟真宗论》中说:

> 世间所有森罗万象,君臣父母,仁义礼信,此即世间法,不坏。是故经文:不坏世法,而入涅槃。若坏世法,即是凡夫。

所以朱熹一再批评佛法的敷衍“世教”是“遁辞”。他说:

> 释氏论理,其初既偏,反复比喻,非不广矣。然毕竟离于正道,去人伦,把世事为幻妄,后来亦自行不得。到得穷处,便说走路,如云治生产业,皆与实相不相违背,岂非遁辞乎?

又说：

> 佛氏本无父母，却说父母经，皆是遁辞。（均见《朱子语类》卷五十二）

按："治生产业，皆与实相不相违背"是云门文偃（八六四——九四九年）的话，见《五灯会元》卷十五。可见新儒家正是要在新禅宗止步之地，再向前迈进一步，全幅地肯定"人伦"、"世事"是真实而非"幻妄"。从这一点来看，新儒家在终极归趋的方面是和新禅宗处于截然相反的位置，但就整个历史进程而论，则又是因为受到新禅宗"入世转向"的冲击而激发了内在的动力。韩愈《原道》划分儒释的疆界说：

> 古之所谓正心而诚意者，将以有为也。今也欲治其心，而外天下国家，灭其天常，子焉而不父其父，臣焉而不君其君，民焉而不事其事。

韩愈在新儒家中最早发现《大学》的新意义，因为此篇从正心、诚意直接通向修、齐、治、平，内外一以贯之。正心、诚意虽是佛教的根本重地，但佛教的"治心"却是为了舍离"此世"。《大学》的"治心"则恰恰相反，是为"入世"、"经世"作准备的。韩愈以"治心"为始点而重振儒学，正是入佛教之室而操其戈。关于这一点，我们下面将续有讨论，此处暂不多说。

但是韩愈的"入室操戈"尚远不止此。《原道》说：

> 斯道也，何道也？曰：斯吾所谓道也，非向所谓老与佛之道也。尧以是传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传之文、武、周公，文、武、周公传之孔子，孔子传之孟轲，轲之死不得其传焉。

这是最著名的新儒学的道统论，但在韩愈之前并无人公开提倡过这种个人之间代代相传的"道统"。那么这一观念他是从何处得来的呢？陈寅恪对此有明确的解答。他说：

> 退之从其兄会谪居韶州，虽年颇幼小，又历时不甚久，然其所

> 居之处为新禅宗之发祥地，复值此新学说宣传极盛之时，以退之之幼年颖悟，断不能于此新禅宗学说浓厚之环境气氛中无所接受感发。然则退之道统之说表面上虽由《孟子》卒章之言所启发，实际上乃因禅宗教外别传之说所造成，禅学于退之之影响亦大矣哉！[47]

所谓“教外别传”即五祖弘忍将衣和法传给惠能，“衣将为信禀，代代相传；法以心传心，当令自悟”（敦煌本《坛经》第九节）。而惠能以下则传法不传衣[48]。后来宋儒比韩愈更进一步，遂有“虞廷传心”之说。

韩愈在另一篇著名的《师说》中说：

> 古之学者必有师。师者，所以传道、受业、解惑也。人非生而知之者，孰能无惑？惑而不从师，其为惑也，终不解矣！生乎吾前，其闻道也，固先乎吾，吾从而师之。生乎吾后，其闻道也亦先乎吾，吾从而师之。吾师道也，夫庸知其年之先后生于吾乎？是故无贵无贱，无长无少，道之所存，师之所存也。嗟乎！师道之不传也，久矣。欲人之无惑也，难矣！（《昌黎先生集》卷十一）

我们必须稍知唐代儒家师道的衰微情况，才能懂得《师说》的背景。我们可以引用两位与韩愈同时的作者的话来加以说明。柳宗元（七七三——八一九年）的《师友箴》序说：

> 今之世，为人师者众笑之。举世不师，故道益离。（《柳河东集》卷十九）[49]

吕温（七七一——八一一年）《与族兄皋请学春秋书》所言更为沉痛：

> 魏晋之后，其风大坏，学者皆以不师为天纵，独学为生知。译疏翻音，执疑护失，率乃私意。攻乎异端，以风诵章句为精，以穿凿文字为奥，至于圣贤之微旨，教化之大本，人伦之纪律，王道之根源，则荡然莫知所措矣。其先进者亦以教授为鄙，公卿大夫耻为人师，至使乡校之老人，呼以先生则勃然动色。痛乎！风俗之移人也

如是！(《吕和叔文集》卷三)

可见唐代儒家只有“章句之师”，而无“传道之师”；这种“师”是社会上一般人所鄙视的。至于唐代上层社会所重视的师生关系则是科举制度之下的“座主”与“门生”的关系。这是与政治利害有关的“师”，与儒家之“道”是风马牛不相及的。[50]

韩愈《师说》中所向往的“传道、受业、解惑”之“师”其实也是以新禅宗中的师弟关系为范本的。首先，师与道合而为一，这与“章句”、“文字”之“师”是恰恰相反的。这种“传道之师”在韩愈、吕温的时代只能见之于“以心传心”的新禅宗，而不能求之于儒家。在上引《师说》之文中，韩愈反复强调“解惑”，这更显然是禅宗所常说的“迷惑”，其反面即是“悟解”。所以达磨偈语说：“吾本来兹土，传法救迷情。”而后来禅宗和尚则说：“菩提达磨东来，只要寻一个不受人惑的人。”韩愈所说的“传道解惑”即是“传法救迷”的另一说法。这又是他“入室操戈”的一大杰作。

不但《师说》的整体精神取法于新禅宗，其中还有两个具体的观点也是受到新禅宗的启示而发展出来的。第一是“无贵无贱，无长无少，道之所存，师之所存”。“无贵无贱”是惠能以来的新禅宗的特色。惠能以一个不识字的岭南“獦獠”，在得“道”之后竟得到士庶的共同礼敬。而惠能一系的传道也和神秀的北宗不同，即“无贵无贱”，而不是专靠帝室和上层贵族的支持[51]。“无长无少”也是新禅宗的特色。例如印宗和尚(六二七——七一三年)在广州法性寺讲《涅槃经》，“遇六祖能大师，始悟玄理，以能为传法师”(《景德传灯录》卷五《印宗传》)。但印宗和尚比惠能(六三八——七一三年)年长十一岁。后世禅宗徒长于师之例也时有所见[52]。可证韩愈以“道之所存”即“师之所存”，不论地位和年龄，是渊源于禅宗的。

第二是《师说》后半段所说的“弟子不必不如师，师不必贤于弟子”的论点。韩愈虽引孔子“无常师”为表面的根据，但按之实际，又和禅宗的风气有关。与韩愈同时的沩山灵佑(七七一——八五三年)曾说：

> 见与师齐，减师半德；见过于师，方堪传授。(《古尊宿语录》卷五《临济禅师语录之余》)

这是说弟子的见识必须超过老师才能有被传授的资格，如果仅仅和

老师相等,则只能达到老师的一半成就。"见过于师"一语在后来的禅宗语录和一般用法中也有改作"智慧过师"的,意义仍然一样(见《景德传灯录》卷十六《全豁传》)。韩愈的"弟子不必不如师"和此语是有思想渊源的(韩愈自然不必直接得之于沩山。而沩山也可能是引用了新禅宗的流行说法)。总之,韩愈和吕温等人都因受到新禅宗的刺激而欲为儒家重立师道的尊严[53]。他们的努力在当时虽没有发生显著的效果,但后来经过宋初儒家自胡瑗以下的继续努力而终于有成,其中尤以程明道、伊川兄弟之功为不可没。二程语录中有一条云:

> 善修身者,不患器质之不美,而患师学之不明。……师学不明,虽有受道之质,孰与成之?(《遗书》卷四《游定夫所录》)

这正是上承韩愈、吕温的对于儒门师道的关怀而来,也间接地受到了新禅宗的影响。明道并且对伊川说:

> 异日能尊师道,是二哥。若接引后学,随人才成就之,则不敢让。(《程氏外书》卷十二引《上蔡语录》)

新禅宗的后期发展对宋代新儒家的"传道"方式也有直接的影响。宋代的书院与唐代佛寺有很深的渊源,这一点已由严耕望的研究而获得充分的证实,其中不少寺院是新禅宗的丛林[54]。上一篇中,我们已指出新道教曾袭用了《百丈清规》。现在我们更进一步说明《百丈清规》对新儒家的示范作用。宋代书院的规制与百丈的丛林制度有关,近人也早已提及,但仅根据一般情况加以推测,而无确证[55]。下面我要举出两条直接的证据来支持此说。据吕本中《吕氏童蒙训》言:明道先生尝至禅寺,方饭,见趋进揖逊之盛,叹曰:"三代威仪,尽在是矣。"(《程氏外书》卷十二引。吴曾《能改斋漫录》"禅寺"作"天宁寺",见卷十二"三代威仪尽在是"。)这是程明道公开表示他对禅林制度的倾服[56]。他肯用"三代威仪,尽在是矣"的话来形容禅规,当然是表示有意仿效了。不过二程虽有私人讲学,尚未正式建立书院。南宋的朱熹和陆九渊弟兄才以书院为新儒学的根据地,所以下面这段朱子和陆子寿(九龄)的对话尤其重要:

陆子寿言：古者教小子弟，自能言能食，即有教，以至洒扫应对之类皆有所习。故长大则易语。今人自小即教作对，稍大即教作虚诞之文，皆坏其性质。某尝思欲做小学规，使人自小教之便有法。如此亦须有益。先生曰：只做《禅苑清规》样做亦好。（《朱子语类》卷七）

按：《禅苑清规》十卷乃北宋末长芦宗赜所撰，有崇宁二年（一一〇三年）序。这是因为《百丈清规》传至北宋已多散逸，宗赜不得不根据百丈的原意重新编次并有所损益。以对后世及日本禅林的影响而言，《禅苑清规》实最为重要[57]。此书的流传正值南宋初年，朱子已详加研究，足见他对禅宗的发展随时都在密切注意之中。朱、陆代表南宋的两大宗派，现在他们建立的儒门学规竟以《禅苑清规》为范本。仅此一端，即可说明佛教的入世转向和新儒家的兴起之间是如何地息息相通了。

2．“天理世界”的建立——新儒家的“彼世”

但是新儒家和南北朝隋唐以来旧儒家的最大不同之处则在于心性论的出现。韩愈虽首倡复兴儒道，但对于心性论方面并无贡献。从他的《原性》一文（《昌黎先生集》卷十一）关于性、情问题的讨论来看，他显然距离宋儒所谓“鞭辟近里”的境地尚远。朱子说得好：

及唐中宗时有六祖禅学，专就身上做工夫，直要求心见性。士大夫才有向里者，无不归他去。韩公当初若早有向里底工夫，亦早落在中去了。（《朱子语类》卷一三七）

在韩愈的时代，只有新禅宗有心性工夫，儒家在这一方面是完全空白的。新禅宗对俗世士大夫的吸引力便在这里，因为“求心见性”给他们提供了一个精神上的最后归宿之地，也就是所谓“安身立命”。朱子认为韩愈幸而未“向里”追索，否则也必然要被禅宗吸引过去了。朱子这样说也是有根据的，即韩愈在《与孟尚书书》中对大颠和尚所表现的倾服（《昌黎先生集》卷十八）。由此可见新儒家想要从佛教手上夺回久已失去的精神阵地，除了发展一套自己的心性论之外，实别无其他的途径可走。宋明理学便是这样形成的。与韩愈同时的李翱则是为新儒家的心性论开先河的人。李翱有《复性书》三篇（见《李文公集》卷二），首先

企图以《中庸》、《易传》为根据，建立儒家的心性学说。他的观点虽然没有完全摆脱佛教的影响，其开创的功绩则是不容否认的[58]。事实上，与韩愈相较，李翱的"入室操戈"对新禅宗具有更大的威胁性。正因如此，后世禅宗之徒才造出他最后终为药山惟俨所折服的故事。[59]

李翱的《复性书》既是由入新禅宗之室而操其戈而来，则其论点不能完全脱尽佛教的纠缠自然是无足为异的。新儒家心性论要等到宋代才发展至成熟之境。但我们由此可以看出一个重要的历史事实：新禅宗对新儒家的最大影响不在"此岸"而在"彼岸"。儒家自始即在"此岸"，是所谓"世教"，在这一方面自无待于佛教的启发。但是自南北朝以来，佛教徒以及一般士大夫几乎都认定儒家只有"此岸"而无"彼岸"。以宋儒习用的语言表示，即是有"用"而无"体"，有"事"而无"理"。这当然是一个极其严重的问题。智圆（九七六——一〇二二年）《闲居编》卷十九《中庸子传》说：

> 儒者饰身之教，故谓之外典；释者修心之教，故谓之内典也。蚩蚩生民，岂越于身心哉！嘻！儒乎？释乎？岂共为表里乎？世有限于域内者，故厚诬于吾教，谓弃之可也。世有滞于释氏者，往往以儒为戏。岂知夫非仲尼之教则国无以治，家无以宁，身无以安，释氏之道何由而行哉？

智圆年辈在周、张、二程之前，其时新儒家尚未建立其心性论系统。所以他以修身、齐家、治国归之于儒，而独以"修心"属之佛教。这是"佛教为体，儒学为用"的两分论。从"三界（欲界、色界、无色界）唯一心"的观点说，儒家的世界其实是"虚妄"的，是由"一心"而造的。而唯一真实的"心"却落在佛教的手中。这便是宋代新儒家不得不努力建立自己的"彼岸"的基本原因。《程氏粹言》中有一段话云：

> 昨日之会，谈空寂者纷纷，吾有所不能。噫！此风既成，其何能救也！古者释氏盛时，尚只崇像设教，其害小尔。今之言者，乃及乎性命道德，谓佛为不可不学，使明智之士先受其惑。（卷一《论学篇》。参看《遗书》卷二上昨日之会，大率谈禅条）

新儒家因新禅宗的挑战而发展自己的"心性论"，这是最明白的证据。

佛教内部对于“心”虽有种种不同的说法，但以究竟义言，它还是归于空寂的，因为佛教的最后目的是舍“此岸”而登“彼岸”。新禅宗也不可能是例外。新儒家的“彼岸”因此决不能同于佛教的“彼岸”，它只能是实有而不是空寂，否则将无从肯定“此岸”。朱子说：

> 儒释言性异处只是释言空，儒言实；释言无，儒言有。
>
> 吾儒言虽虚而理则实；若释氏则一向归空寂了。（《朱子语类》卷一二六）

所以新儒家最后所建立的“彼岸”必然是一个“理”的世界或“形而上”的世界。程伊川对判划儒释的疆界曾提出一个极具影响力的说法。他说：

> 天有是理，圣人循而行之，所谓道也。圣人本天，释氏本心。（《河南程氏遗书》卷二十一下）

此处在“理”上添出一个“天”字即为保证此世界为客观实有而设。儒家不能采取佛教的立场，把客观世界完全看作由“无明所生”。程明道说：“仁者以天地万物为一体。”（同上卷二上）这句话中的“天地万物”必须是实有的，不然此“仁者”将不必是“经世”的儒家，而可以是“出世”的禅师了。（禅宗和尚也说：“天地与我同根，万物与我一体。”）所以宋明的新儒家无论其对“理”字持何种解释，都无法完全丢开“天”字。程朱一派认为“在天为气者，在人为心；在天为理者，在人为性”（黄宗羲《明儒学案》卷四十七《诸儒中之一》）。这是“性即理”的立场，其中“天”是价值之源，分量之重，可不待论。主张“心即理”的陆王一派，虽极力把价值之源收归于“心”，但也不能真将“理”与“天”切断。象山、阳明都自觉上承孟子，但孟子的“四端”之“心”仍然是“天之所以与我者”。故阳明也常说“良知即天理”或“天理之良知”之类的话，不过此中“天”字的意义较空灵而已。

此处不能详论这两派在理论上的得失[60]。总之，这两派虽各有其内在的困难，但皆欲建立一超越的“理”的世界，以取代新禅宗之“道”，则并无二致。契嵩（一〇〇七——一〇七二年）批评韩愈说：

> 韩子何其未知夫善有本而事有要也，规规滞迹，不究乎圣人之道奥耶？韩氏其说数端，大率推乎人伦天常与儒治世之法，而必欲破佛乘道教。嗟夫！韩子徒守人伦之近事，而不见乎人生之远理，岂暗内而循外欤？（《镡津文集》卷十四《非韩上》第一）

这是新禅宗一方面的说法（契嵩是云门四世孙，为北宋禅宗的代表人物）。照这一说法，儒家"守事"而"不见理"，"循外"而"暗内"。宋代新儒家的理论建构便以展示"人生之远理"为其中心任务，以破"佛教为体，儒学为用"之说，其具体结果之一则是上面所提到的"释氏本心，圣人本天"的判划。"天理"是超越而又实有的世界，它为儒家的"人伦近事"提供了一个形而上的保证。我们也可由此看出程、朱的"性即理"何以在宋代成为新儒家主流的一点消息。陆象山"心即理"的"心"虽也与禅宗的"心"有动静之别，实虚之分，但"宇宙便是吾心"之说（见《象山先生全集》卷三十六《年谱》绍兴二十一年条）毕竟和释氏将万有收归一心的立场太相近。不但如此，"心即理"的提法又直接出于禅宗。契嵩《治心》篇云：

> 夫心即理也。物感乃纷；不治则汩理而役物。物胜理则其人殆哉！（《镡津文集》卷七）

可见象山"心即理"的观点很容易滑入禅宗的境界。王阳明的"致良知教"落到"心体"上也不免有此危险。其关键即在对客观世界的存在无所保证。这不是仅持一种"入世"的主观精神便能解决问题的。象山、阳明自然不是禅，但象山之后有杨慈湖，阳明之后又有王龙溪，则显然都流入禅。这是决不能以偶然视之的。

新儒家因新禅宗的挑战而全面地发展了自己的"天理"世界；这是新儒家的"彼世"，与"此世"既相反而又相成。他们用各种不同的语言来表示这两个世界：以宇宙论而言，是"理"与"气"；以存有论而言，是"形而上"与"形而下"；在人文界是"理"与"事"；在价值论领域内则是"天理"与"人欲"。此外当然还有别的说法，不必一一列举了。"此世"与"彼世"一对观念既相对而成立，则其中便必然不能无紧张（tension）。不过由于中国文化是属于"内向超越"的一型，因此这两个世界之间的关系是不即不离的，其紧张也是内在的，在外面看不出剑拔弩张的样

子。韦伯因为几乎完全没有接触到新儒家,在这一方面便发生了严重的误解。他认为所有宗教都持其必然而又应然之“理”(rational, ethical imperatives)以对待“此世”,因而和“此世”的一切不合理之事形成一种紧张的状态。这自然是不错的。但是他却断定儒家对“此世”的事物,抱着一种“天真”的态度,与清教伦理,恰成一强烈的对照。后者将它与“此世”的紧张关系看得极其巨大而严重。相反地,儒家伦理至少在主观意向上是要将与“此世”的紧张减少到最低限度,因为儒家一方面相信“此世”即是一切可能的世界中最好的一个世界,另一方面又相信性善论。总之,他认为儒家对“此世”的一切秩序与习俗都采取“适应”(adjustment)的态度。[61]

以我们今天的理解来说,韦伯所犯的并不是枝节的、事实的错误,而是有关全面判断的基本错误。但基本判断的错误仍然起于对历史事实缺乏充足的知识。儒家对“此世”决非仅是“适应”,而主要是采取一种积极的改造的态度;其改造的根据即是他们所持的“道”或“理”。所以他们要使“此世”从“无道”变成“有道”,从不合“理”变成合“理”。关于这一点,下面将有讨论,暂且不多说。不过儒家的“此世”确是以“人间世”为其主要内容,对自然界则比较倾向于“适应”的一边。因此之故,“天理”与“人欲”之间的紧张在新儒家的伦理中才特别显得严重,无论程朱派或陆王派都是如此。程朱一派之所以提出“天命之性”和“气质之性”的分别便是要通过对性善、性恶之争的消解以安顿“天理”与“人欲”的问题。其实“天命之性”即是孟子的“性善”,“气质之性”即是荀子的“性恶”。朱子说“孟子只论性,不论气”,“荀、杨虽是论性,其实只说得气”(《朱子语类》卷四)可为明证。这二者的关系完全和“天理”与“人欲”一样,是永远在高度紧张之中,但又是不即不离的。朱子说:“人之为学都是要变化气禀,然极难变化。”(同上)陈淳说得更明白:“虽下愚亦可变而为善,然工夫最难,非百倍其功者不能。”(《北溪字义》“性”字条)“天命之性”和“气质之性”永不能分离,然而前者却又必须不断地去征服后者,则其间的紧张情况可以想见。这便是“天理”克制“人欲”的具体下手之处。朱子虽说过“圣贤千言万语只是教人明天理、灭人欲”(《语类》卷十二)的话,我们却不能以词害意,认为他要消灭人的一切生命欲望。正当的生命欲望即是天理,这一点他交待得极其清楚:

问:饮食之间,孰为天理,孰为人欲?曰:饮食者,天理也;要求

美味，人欲也。(《语类》卷十三)

可见此处他是以过分的欲望称作人欲，有时他也称之为"私欲"。所以他用"人欲"一词有两重涵义：一是正当的生命欲望，这是符合天理的，所以可以说"人欲中自有天理"(同上)。另一涵义则是不正常的或过分的生命欲望，这是和天理处于互相对立的地位的。"明天理、灭人欲"一语中的"人欲"便属于后一类。以第二涵义的"人欲"(即"私欲")而言，则它是和"天理"永远处于高度的紧张状态。朱子说：

人只有个天理人欲。此胜则彼退，彼胜则此退，无中立不进退之理。凡人不进便退也。譬如刘项相拒于荥阳、成皋间，彼进得一步，则此退一步；此进一步，则彼退一步。初学者则要牢札定脚，与它捱得。捱得一豪去，则逐旋捱将去。此心莫退，终须有胜时。胜时甚气象！(《朱子语类》卷十三)

《语类》中此类描述甚多(参看卷五十九《孟子九·五谷种之美者章》)。但以上引一条形容得最为淋漓尽致。朱子把天理和人欲(私欲)的关系描写成一种长期的拉锯战争。试问新儒家的这种伦理会在"初学者"的心理上造成多么深刻的紧张状态？而且这种紧张也并不限于天理与人欲之间；它可以推广到理与气的一般关系上。《语类》卷十二：

又问：若气如此，理不如此，则是理与气相离矣。曰：气虽是理之所生，然既生出则理管他不得。如这理寓于气了，日用间运用都由这个气。只是气强理弱。……圣人所以立教，正是要救这些子。

这个"理弱气强"的观点最能显出新儒家伦理与"此世"之间的紧张是何等巨大、何等严重。复由于理世界与气世界是不即不离的，无从截然分开，新儒家伦理又不容许人效道家的"逃世"，更不容许人为释氏的"出世"。这是一种"连体孪生"(Siamese twins)式的紧张，自生至死无一刻的松弛。"圣人立教"则正是要人助"理"以制"气"。人能"赞天地之化育"、"与天地参"，其根据即在此。但新儒家的"此世"毕竟偏重人间，因此朱子又说：

水之气如何似长江、大河,有许多洪流?金之气如何似一块铁恁地硬?形质也是重,被此生坏了后,理终是拗不转来。(《语类》卷四)

朱子在这里便没有再说“圣人所以立教,正是要救这些子”了。如果儒家的“圣人”也要“拗转”自然界“理弱气强”的局面,那就变成西方人“征服自然”的态度了。中国没有发展出现代的科学和技术,和新儒家的“理”的偏向是不无关系的。但是整体地看,上引韦伯的看法则显然是处处适得其反。新儒家是以极其严肃的态度对待“此世”的负面力量的,时时有一种如临大敌的心情。通过对于“天命之性”和“气质之性”的发展,他们的新人性观事实上已综合了孟子的性善和荀子的性恶,而且其中恶的分量还远比善为重。他们决不像韦伯所说的那样,天真地相信人性自然是向善的。善出于“理”,恶来自“气”,但“理弱”而“气强”,这便需要修养工夫。从个人推到社会,其情形也是一样;政治和风俗都必须通过士的大集体而不断地努力才能得到改善。儒家(尤其是新儒家)对“此世”的基本态度从来不是消极的“适应”而是积极的“改变”。在内向超越的文化型态之下,新儒家更把他们和“此世”之间的紧张提高到最大的限度。韦伯又说儒家认为“此世”是一切可能的世界中最好的世界。以新儒家而言,这也是完全不符事实的。《朱子语类》卷一:

问:天地会坏否?曰:不会坏,只是相将人无道极了,便一齐打合,混沌一番,人物都尽,又重新起。

朱子在这里明明表示“此世”不必然是一个最好的世界。“此世”是好是坏完全系乎人。如果“人无道极了”,则这个世界也可以整个毁灭掉而重新出现一个新的世界。朱子这样说,正可见他对于“此世”是极为不满的。

韦伯的“可能的世界”说当然是来自莱布尼兹(Leibniz)的理论。莱氏立论的前提则是上帝创造世界之前曾精打细算,最后才在各种可能的世界之中选择了最好的一个,也就是现在我们所有的世界。莱氏即持此说以解释人的自由意志和恶的存在。这是外在超越的西方文化对于价值之源的一种玄想。新儒家则不能把价值之源归于外在化的“上帝”。朱

子说：

> 而今说天有个人在那里批判罪恶，固不可说。道全无主之者又不可。这里要人见得。(《语类》卷一)

在这一段话中，朱子无法接受西方式的"上帝"的观念，显然可见。但从西方的观点看，朱子的玄想也同样难以使人"见得"。天上既无"上帝"，如何又不能说"全无主之者"？此处不能详论这个困难的问题。简单地说，朱子所谓"主之者"其实就是"理"，但理又是"无情意，无计度，无造作"的(同上)。换言之，理生气之后便管不得气。此即所以必须说"理弱气强"。分析到最后，"天"(或"天地")作为"理"来说只有一个功能，即是"生"。因此他说：

> 天地别无勾当，只是以生物为心。(《语类》卷一)

天生万物之后，即"以此心普及万物，人得之遂为人之心，物得之遂为物之心"(同上)。这也就是所谓"理一分殊"、"物物一太极"。由于人的"心"最灵，也最能明"理"，所以"此世"是否合"理"主要便是由人来负责了。戴震说宋儒以"理得于天而藏于心"，这是一个十分正确的刻画(见《孟子字义疏证》卷上"理"字条)。这样一来，"理"虽有"天"的远源，但"天"已不再管事，一切价值问题都收归人的"心"中，由"分殊之理"来处理了。这是"内向超越"的一个特色。由此可见在新儒家伦理中，"此世"对每一个人都构成更大的负担，也造成更深刻的紧张。儒家没有"创世纪"，也没有"世界末日"，但是随时都可以是"创世纪"或"世界末日"：

> 或问明道先生：心如何是充扩得去的气象？曰：天地变化草木蕃。充扩不去时如何？曰：天地闭，贤人隐。(《河南程氏外书》卷十二)

荀子也早已说过："天地始者，今日是也。"(《不苟》篇)这是《大学》引《汤盘》所谓"苟日新，日日新，又日新"的古老传统。朱子《集注》说：

> 汤以人之洗濯其心以去恶，如沐浴其身以去垢。故铭其盘，言

诚能一日有以涤其旧染之汙而自新，则当因其已新者，而日日新之，又日新之，不可略有间断也。

“此世”是一气所化，但气中有理。理本身又不造作，一切要靠人心中之“理”作主宰。所以此世界无所谓“最好”，而是可好可坏；坏到极处便会毁灭。人心能明“理”，这是“心”的自由，但又和基督教的“自由意志”不同。西方的上帝给人“自由意志”，使人可以为善，也可以为恶。新儒家的“理”则只给人以为善的自由。根据理气论，恶源于气，因为气不循理而动便成恶。所以恶是被决定的，并无自由可言。陆象山的“本心”和王阳明的“良知”则更是为善的自由了。阳明也说：“循理便是善，动气便是恶。”(《传习录》卷上第一〇一条)[62]这话是针对“心”而发的。尽管严格言之，他的“理”与“气”都和朱子有别，但恶是被决定的，善始可说为自由，在这一点上他和朱子仍无不同。其实追溯上去，其源在孔子的“为仁由己”，也是儒家的古老传统。人只有为善去恶的自由，这一自由即是“此世”能继续存在的唯一保证。朱子之所以断言“人无道极了”，则此世界将毁灭而重新开始，并非一时激愤之语，而是以上述的全部理论为根据的。[63]

以上我们追溯了新儒家伦理中“彼世”与“此世”的观念的发展。不可否认地，新儒家的“彼世”虽有古代经典的根据，但它之所以发展成为宋明理学那种特殊的形态则是和佛教的转向——新禅宗——分不开的。在形式上新儒家借鉴于佛教(禅宗之外还有华严宗)而建立了自己的“理世界”和“事世界”，但是在实质上，他们则从内部根本改造了佛教的两个世界。用最简单的话来表示，这种改造是把佛教的“空幻”化为儒家“实有”。新儒家的“此世”是一个理气不相离的，但“理弱气强”的“存有”，不象佛教的“此世”乃由“心”的负面(即“无明”)所生。新儒家的“彼世”也不是最后归于“空寂”的“心体”，而是“本于天”的“实理”。更重要的是新儒家的“彼世”是面对“此世”的，与“此世”不相隔绝的。这尤其与佛教的“彼世”之背离“此世”，在方向上恰恰相反。新儒家的两个世界的关系如此，所以他们才能发展出一种更积极的“入世作事”的精神。

3. “敬贯动静”——入世作事的精神修养

新儒家与新禅宗之间的关系具有微妙的多重性：一方面，新儒家乃

闻新禅宗而起,但另一方面新儒家又批判并超越了新禅宗,而将入世精神推到了尽处。新儒家不但参照新禅宗的规模而重新调整了自己的思想结构,并且在修养方法以至俗世伦理各方面也都根据自己的需要而吸收了新禅宗的成分。以修养而论,程明道说:

> 孟子曰:尽其心者,知其性也。彼所谓识心见性是也。若存心养性一般事则无矣。(《程氏遗书》卷十三)

这是说禅宗只有"识心见性",而无"存心养性"。但《朱子语类》云:

> 近看石林《过庭录》载上蔡说,伊川参某僧后有得,遂反之。偷其说来做己使,是为洛学。……但当初佛学只是说,无存养底工夫。至唐六祖始教人存养工夫。当初学者亦只是说,不曾就身上做工夫,至伊川方教人就身上做工夫。所以谓伊川偷佛说为己使。(卷一二六)

上蔡(谢良佐)是程门高弟,居然坦承程伊川偷某僧之说为己使。朱子则更进一步说明伊川的"存养工夫"确是从惠能那里转手得来。这更是和上引程明道的话直接冲突。朱子不讳言新儒家的修养工夫出自禅宗,正是因为这是方法层面的事,无关双方在精神方向上的根本不同。

在世俗伦理方面,新儒家也颇多与新禅宗相通之处。二程语录中有一条云:

> 得此义理在此,甚事不尽?更有甚事出得?视世之功名事业,甚譬如闲。视世之仁义者,甚煦煦孑孑,如匹夫匹妇之为谅也。自视天来大事,处以此理,又曾何足论?(《程氏遗书》卷二上)

这里所说的是"理"与"事"的关系。其基本意义是:只要人能"顺理"以"应事",则再大的事也不难应付。儒家是"世教",自然重视"事"。但是若完全陷溺在此世的"事"中而无超越此世的"理"为依据,这便是隋唐时代的庸俗儒家了。宋代新儒家强调超越之"理"的重要即从佛教的超越的"心"移形换步而来。在上一篇中,我们曾引了《幻住清规》论"普请"的一段话。其中有云:"但心存道念,身顺众缘,事毕归

堂，静默如故。动静二相，当体超然，虽终日为而未尝为也。”然而此中又有重要的不同。佛教的“静”与“动”在方向上是相反的。“静”是“存心养性”，归于空寂；“动”是“身顺众缘”，而“心”不在焉。朱子说：

惟动时能顺理，则无事时能静；静时能存，则动时得力。……动静如船之在水，潮至则动，潮退则止；有事则动，无事则静。（《语类》卷十二《学六》：持守）

表面上，“有事则动，无事则静”与新禅宗“动静二相，当体超然”甚为相似。但往深一层看，朱子以船与潮水为喻，即表明新儒家的“动”、“静”是同其方向。其“静时能存”的“理”是肯定“此世”并为“此世”的存在作最后保证的。新禅宗“心存道念”之“道”则是舍离“此世”的，其“动”、“静”显然分成两橛，背道而驰。所以新儒家必须更进一步把“理世界”与“事世界”之间的隔阂打通，这就落到了修养论层次的“敬”字头上，用朱子的话说，即所谓“敬贯动静”（见《语类》卷十二）。“涵养须用敬”本是程伊川立教的第一要目。但“敬”并不限于“存心养性”，以通向价值之源的超越境域，它也是成就此世之“事”的精神凭藉。二程语录有一条说：

君子之遇事，无巨细，一于敬而已。简细故以自崇，非敬也；饰私智以为奇，非敬也。要之无敢慢而已。语曰：居处恭，执事敬，虽之夷狄，不可弃也。然则执事敬者，固为仁之端也。推是心而成之，则笃恭而天下平矣。（《程氏遗书》卷四）

由于“敬贯动静”，“敬”也必须成为入世做事的行动原则。朱子说：

二先生所论敬字，须该贯动静看方得。夫方其无事而存主不懈者，固敬也；及其应物而酬酢不乱者，亦敬也。故曰：毋不敬，俨若思，又曰事思敬、执事敬。岂必以摄心坐禅而谓之敬哉！（《朱文公文集》卷四十五《答廖子晦》第一书）

朱子又在别处解释“敬”的涵义说：

敬不是万事休置之谓，只是随事专一，谨畏不放逸耳。（《语类》卷十二）

依此解释，则"敬"在入世活动中实为一种全神贯注的心理状态。后世中国社会上所强调"敬业"精神便由此而来。这是新儒家伦理中的"天职"观念，颇有可与加尔文教相比观之处，以下当随文附及。

如上篇所论，新禅宗和新道教的入世苦行都强调勤劳、不虚过时光，不作不食等美德。这些美德当然也随着"执事敬"的精神而出现于新儒家的伦理之中。克勤克俭、光阴可惜，这些都是儒家的古训，本无待外求。但是门第时代的儒家伦理对这一方面则重视不足。宋代以来的新儒家重弹古调不但有新的社会涵义，而且也很可能受到了新禅宗入世运动的某些暗示。张载论"勤学"有云：

学须以三年为期。……至三年，事大纲惯熟。学者又须以自朝及昼至夜为三节，积累功夫。更有勤学，则于时又以为限。（《张子全书》卷十二语录抄）

他这里不是泛论"勤学"，而是具体指示学者要把一天分为三节，不间断地"积累功夫"。这似乎是取法于禅宗的"三时坐禅"（黄昏、早辰、晡时）或"三时讽经"（朝课、日中、晚课）。后来朱子屡说工夫须积累，不可间断。又说"早间"、"午间"、"晚间"都可分别"做工夫"（《语类》卷八）。这和张载在精神上是完全一致的。清代"理学名臣"曾国藩也把他的一天治事和读书的时间分为"上半日"、"下半日"和"夜间"三节[64]。新儒家对勤劳实具有更深刻的体认。与张载同时的苏颂（一〇二〇——一一〇一年）说：

人生在勤，勤则不匮。户枢不蠹，流水不腐，此其理也。[65]

苏氏则更扩大了"勤"的范围，使它成为整个人生的基础。从"勤则不匮"一语来看，他所指的已不限于"勤学"，而包括士、农、工、商各阶层的人了。与"勤"相随而来的还有爱惜时光的意识。石介（一〇〇五——一〇四五年）尝以爱日勉诸生曰：

白日如奔骥，少年不足恃。汲汲身未立，忽焉老将至。子诚念及此，则昼何暇乎食，夜何暇乎寐。(《宋元学案补遗》卷二《徂徕门人》附录)

这种忙迫感在朱子教训门人时更是反复言之。例如他说：

光阴易过，一日减一日，一岁无一岁。只见老大，忽然死着，思量来这是甚则？剧恁地悠悠过了。(《语类》一二一《训门人九》)

新儒家把浪费时间看成人生最大的罪过，和清教伦理毫无二致。在这一问题上新儒家其实也受到了佛教的刺激。所以朱子又说：

佛者曰：十二时中除了着衣吃饭，是别用心。夫子亦曰：造次必于是，颠沛必于是。须是如此做工夫方得。公等每日只是闲用心，问闲事、说闲话的时节多。问紧要事，究竟自己事底时节少。若是真个做工夫底人。他是无闲工夫说闲话、问闲事。(同上)

朱子引佛家的话尚在引《论语》之前，则新儒家所受新禅宗的启发更无可疑。朱子不但反对"闲"，而且尤其反对"懒"。他说：

某平生不会懒，虽甚病，然亦一心欲向前。做事自是懒不得。今人所以懒，未必是真个怯弱。自是先有畏事之心，才见一事，便料其难而不为。(同上卷一二〇《训门人八》)

朱子不但对门人如此说，对他的儿子也是一样。他在《与长子受之》(《朱文公文集·续集》卷八)的家书中再三叮咛其子"不得怠慢"、"不得荒思废业"，必须"一味勤谨"，"夙兴夜寐，无忝尔所生"。新儒家这种伦理对后世有莫大的影响。明初吴与弼"居乡躬耕食力，弟子从游者甚众"。有一次：

陈白沙自广来学，晨光才辨，先生手自簸谷，白沙未起。先生大声曰：秀才若为懒惰，即他日何从到伊川门下？又何从到孟子门下？(《明儒学案》卷一《崇仁一》)

新儒家的伦理是针对一切人而发的。通过“乡约”、“小学”、“劝农”、“义庄”、“族规”多方面的努力，他们尽量想把这种伦理推广到全社会去。明末清初朱用纯（伯庐）的《治家格言》便是根据程朱伦理而写成的一篇通俗作品，在清代社会中流传极广。新儒家也有相当于“一日不作，一日不食”的伦理观念。范仲淹曾说：

> 吾遇夜就寝，即自计一日食饮奉养之费，及所为之事。果自奉之费及所为之事相称，则鼾鼻熟寐；或不然，则终夕不能安眠，明日必求所以称之者。（《邵氏闻见后录》卷二二）

朱子也说：

> 在世间吃了饭后，全不做些子事，无道理。（《语类》卷一〇五）

范、朱的“做事”自然不是指生产劳动。但儒家自孟子以来便强调社会分工，所以只需所做的是对全社会有益之事，而且取予相称，则接受奉养自无可愧。这和清教徒的分工论和工作观依然是很近似的。清教徒认为人都必须工作，必须有“常业”（fixed calling），然而不是所有的人都从事同一种行业。因此富人也可以提供其他更有用的服务以代替体力劳动，只要他为上帝而努力“做事”就行了[66]。我们只要把“上帝”换成“天理”，便可发现新儒家的社会伦理有很多都和清教若合符节。例如上面所指出的不可浪费光阴，不可说闲话，问闲事，不可懒惰，要夙兴夜寐等等恰好也是韦伯所特别强调的清教伦理中的要项[67]。其最大不同之处仅在超越的根据上面。清教徒以入世苦行是上帝的绝对命令，上帝的选民必须以此世的成就来保证彼世的永生。新儒家则相信有“天理”（或“道”）。但“理”既在“事”上，又在“事”中，所以人生在世必须各在自己的岗位上“做事”以完成理分，此之谓“尽本分”[68]。但“做事”并不是消极的、不得已的，应付或适应此世。相反地，做事必须“主敬”，即认真地把事做好。这是一种积极的、动态的入世精神。天理不为尧存、不为桀亡，天地也不会坏，但“人若无道极了”，“此世”又未尝不能毁灭。因此人只有努力成就“此世”，或立德，或立功，或立言，才能保证“不朽”。“彼世”在内而不在外；心安理得，即登天堂；此心不安，即入地狱。新儒家重视此世的成就，但其正统理论则不以“事”的成败为判断

“理”之有无的标准。清教徒的“选民前定论”则流于以事业的成功为“德的表征”(symptom of virtue)[69]。朱子和陈亮(同父)关于王霸的争论,其中心意义即在于此。陈傅良在《答陈同父》第一书中曾对双方的论点有一极扼要的说明。其言曰:

> 功到成处,便是有德;事到济处,便是有理。此老兄之说也。如此则三代圣贤枉作工夫。功有适成,何必有德;事有偶济,何必有理。此朱丈之说也。如此则汉祖、唐宗贤于盗贼不远。(《止斋先生文集》卷三十六)[70]

清教徒的观点便有些近于“功到成处,便是有德;事到济处,便是有理”。这是它与新儒家伦理的另一重要分歧之点。不过我们必须指出,陈亮的观点虽未能取得正统的地位,但在新儒家伦理中始终不失为一伏流,其影响力还是不容忽视的。

“选民前定论”使加尔文教派涵有一种精神贵族的意味。根据这一理论,社会上的人分为两大类:一类是少数上帝的选民,他在“此世”替上帝行道;另一类是芸芸众生,他们是永远沉沦的罪人。但在最后审判未到来之前,只有上帝才知道谁已入“选”。因此人人都必须努力争取在此世的成就以证实自己的“选民”身分。早期的加尔文教徒(和后来的清教徒)都对自己的人格有绝大的自负和自信,他们的目的是要在此世建立一个“神圣的社群”(Holy Community)。这一神圣的使命是上帝特别恩赐给他们的[71]。新儒家并没有“选民”的观念,更不承认世界上大多数人是命定要永远沉沦的[72]。但是从另一角度看,新儒家也未尝没有与加尔文教徒共同之处,这便是他们对社会的使命感。新儒家不是“替上帝行道”,而是“替天行道”;他们要建立的不是“神圣的社群”,而是“天下有道”的社会;他们自己不是“选民”,而是“天民之先觉”;芸芸众生也不是永远沉沦的罪人,而是“后觉”或“未觉”[73]。正是在这种思想的支配之下,新儒家才自觉他们必须“自任以天下之重”(朱子语)。他们对自己的“先觉”角色诚然看得极重,但是他们却不以小我的“先觉”自了为满足,更重要的是“将以此道觉此民”,“足以治天下国家”(二程语)。这和加尔文教对“选民”个人的看法极为相近。“选民”的小我也是全心全意而永无息止地沉浸于塑造世界和社会的任务之中。不过在这一方面新儒家又与加尔文教徒有一大不同的地方,后者相信上帝

的“恩宠”(grace)一得即不再失,因此不必战战兢兢地从事性情修养。新儒家则反而接近路德教派的立场,因为路德派强调性情必须不断修养才能长保“恩宠”不致得而复失[74]。但是新儒家的心性修养不是为了个人的解脱,而是为“自任以天下之重”作精神的准备。

4. “以天下为己任”——新儒家的入世苦行

宋代新儒家中范仲淹是最先标举这种“先觉”精神的人。朱子评论本朝人物,独以范仲淹“振作士大夫之功为多”,并说:

> 范文正公自做秀才时便以天下为己任,无一事不理会过。一旦仁宗大用之,便做出许多事业。(《语类》卷一二九《本朝三》)

欧阳修撰《范公神道碑》也说:

> 公少有大节……慨然有志于天下。常自诵曰:士当先天下之忧而忧,后天下之乐而乐也。(《欧阳文忠公文集》卷二十)

从宋代以来,大家一提起范仲淹几乎便会想到上引两条关于他的描述。“以天下为己任”是朱子对范仲淹的论断[75]。但这句话事实上也可以看作宋代新儒家对自己的社会功能所下的一种规范性的定义(normative definition)。朱子用此语来描述范仲淹则是因为后者恰好合乎这一规范。“士当先天下之忧而忧,后天下之乐而乐”则是范仲淹自己的话,出于他的《岳阳楼记》。其中“当”字更显然是规范性的语词了。这里我们不妨引用一段西方学人对于加尔文教徒的描述作为对照:

> 加尔文教徒充满着对于自己的人格价值的深刻自觉,对于此世界所负的神圣使命有一种崇高的意识,他自许为千万众生中独蒙上帝恩宠的人,并承担着无限的责任。[76]

两相对照,可见新儒家和加尔文教徒对于自己的期待之高是完全一致的。所不同者,前者把对社会的责任感发展为宗教精神,而后者则把宗教精神转化为对社会的责任感。新儒家以“先觉”自居,他们的社会身分则是“士”(“士”如果做了官便是“士大夫”),所以他们才在

主观方面发展出这样高度的自负。这种"士"的宗教精神是新儒家的一个极其显著的特色,这是在南北朝隋唐的儒家身上绝对看不到的。我这样说,其用意绝不是美化新儒家。我只是要指出这一精神的出现确是一个无可否认的历史事实。然而这又不等于说,宋代以来每一个自许为新儒家的人都在道德实践上合乎他们所立下的规范。同样地,我们也不能说每一个加尔文教徒(或清教徒)都在宗教实践上符合了上面所引的典型。更具体地说,范仲淹本人是否随时随地都做到了"以天下为己任"或"先忧后乐",在这里是一个次要的问题。这个问题只有在研究他本人的生命史时才会真正出现。但是他提出了这一新的"士"的规范之后,很快地便在宋代新儒家之间得到巨大的回响,以致朱子竟断定他"振作士大夫之功为多"。这一客观事实的本身便充分说明:一个崭新的精神面貌已浮现于宋代的儒家社群之中。后代所指的"宋代士风"不是研究了每一个"士"的个人生命史之后所获得综合断案,而是"观其大略"的结果。在方法论上,这正是所谓"整体研究法"(holistic approach)也就是韦伯的"理想型"(ideal type)。[77]

新儒家的特殊精神面貌为什么会不迟不早地单单出现在宋代呢?本篇不能全面地解答这一历史问题。简单地说,此中有外在和内在的两方面因素。外在因素是社会变迁,而尤以中古门第的崩溃为最重要的关键[78]。内在的因素包括了古代儒家思想的再发现。曾子的"仁以为己任",孟子的"乐以天下,忧以天下",以及东汉士大夫以"天下风教是非为己任"的精神都对宋代的新儒家有新的启发[79]。但是从本文的观点说,我们还要考虑到佛教的入世转向对新儒家这一特殊精神的可能影响。莱特(Arthur F. Wright)曾提出一个有趣的见解。他认为范仲淹的"先天下之忧而忧,后天下之乐而乐"来自大乘佛教的菩萨行。菩萨未度己,先度人,愿为众生承受一切苦难。"先忧后乐"的名言便是菩萨行的俗世翻版[80]。上面已指出,"忧以天下,乐以天下"原见于儒典。但"先后"之说确与菩萨行的精神相近,莱特的说法虽不免以偏概全,但仍值得作进一步的分析。范仲淹早年曾在僧舍读书三年[81]。守鄱阳时,以母忌,预请芝山寺僧诵《金刚经》[82];守杭州时鼓励诸佛寺大兴土木[83];平时且与高僧有往来[84]。以此推之,如果他受有佛教影响自是情理中事。不过,仅凭这一句话,我们还不能遽下断语。但是惠洪(觉范,一〇七一——一一二八年)《冷斋夜话》却保存了一则王安石的语

录,对于我们所要讨论的问题大有帮助。据我所知,这则语录似乎没有受到史学家的重视,所以值得加以介绍。原文共说三件事,兹摘抄其中与佛教有关的两条如下:

> 朱世英言:予昔从文公定林数夕,闻所未闻。……曰:成周三代之际圣人多生吾儒中,两汉以下圣人多生佛中。此不易之论也。又曰:吾止以雪峰一句作宰相。世英曰:愿闻雪峰之语。公曰:这老子尝为众生作什么?[85]

惠洪为江西人,王安石死时(一〇八六年)已十六岁,是有名的诗僧,后来王安石次女(蔡卞妻)曾戏呼他为"浪子和尚"[86]。朱世英也是王安石的同乡[87],大约年长于惠洪,故能在安石晚年从游于金陵定林寺[88]。惠洪与朱世英关系甚密,《石门文字禅》卷十五有赠朱世英诗三首可证。所以这则记王安石之语是可信的[89]。上引语录第一条认为汉以后圣人多出于佛教,恐是安石平时持论如此。否则何以曾巩会疑心安石"所谓经者,佛经也"?(见《临川先生文集》卷七十三《答曾子固书》)语录第二条尤其重要。王安石在此已明白承认他肯出任宰相是受了新禅宗的精神感召。"尝为众生作什么"正是菩萨行的精神。雪峰是雪峰义存(八二二——九〇八年),赐号"真觉大师",乃青原五世法孙(见《景德传灯录》卷十六及《宋高僧传》卷十二)。云门文偃(八六四——九四九年)是他的法嗣,创云门宗,大盛于北宋。雪峰本人尤以爱众生著称,惠洪撰《送僧乞食序》,也特别说到"爱众如雪峰"[90]。王安石这一思想在他的诗词中可以获得印证。《题半山寺壁二首》之二的末两句云:

> 众生不异佛,佛即是众生。(《临川先生文集》卷三)

《望江南归依三宝赞》第一首曰:

> 归依众,梵行四威仪。愿我遍游诸佛土,十方贤圣不相离。永灭世间痴。

第四首云:

三界里，有取德灾危。普愿众生同我愿，能以空有善思惟。三宝共住持。（同上，卷三十七）

在这些诗词中，他不但表现了尊敬“众生”，普度“众生”的愿望，而且也明说佛、菩萨是“贤圣”。有了这些直接证据，我们可以毫不迟疑地承认上引两语录确出自王安石之口了[91]。王安石和范仲淹一样，也是一个“以天下为己任”自许的人。他为了禅宗和尚一句话而“作宰相”，从此引起了一番惊天动地的改革事业，这岂不正是“先天下之忧而忧”的精神的具体表现吗？[92]

范仲淹和王安石是北宋新儒家的典范人物，但他们都间接或直接地受到佛教入世转向的激动。范仲淹的“先忧后乐”之说如果与佛教有牵涉，其来源恐怕还不是大乘菩萨行的一般影响，而是新禅宗对菩萨行的入世化，如雪峰所说：“这老子尝为众生作什么！”宋代的新禅宗仍然有极大的影响力，而且比唐代更入世了。北宋契嵩和南宋大慧宗杲（一〇八九——一一六三年）甚至已更进一步肯定了“事父事君”[93]。总之，到了宋代新禅宗和新儒家已二流汇合，以入世苦行的精神而言，已愈来愈不容易清楚地划分界线了。所以比较全面地看，中国近世的宗教转向，其最初发动之地是新禅宗。新儒家的运动已是第二波；新道教更迟，是第三波。新道教一方面继承了新禅宗的入世苦行，如“不作不食”、“打尘劳”（“尘劳”也是禅宗用语），另一方面又吸收了新儒家的“教忠教孝”。这便是唐宋以来中国宗教伦理发展的整个趋势。这一长期发展最后汇归于明代的“三教合一”，可以说是事有必至的[94]。从纯学术思想史的观点说，“三教合一”的运动也许意义并不十分重大。然而从社会伦理和通俗文化（popular culture）的观点说，则这一运动确实是不容忽视的。[95]

宋代的新儒家已不复出自门第贵族，他们的“天下”和“众生”是指社会上所有的人而言的，包括所谓士、农、工、商的“四民”。士自然仍是“四民之首”，其社会地位高于其他三民，但至少象南北朝以来“士庶区别，国之章也”（《南史》卷二三王球语）那种情况已不存在了。张载《西铭》中的“民吾同胞”四字便是新儒家这一思想的最扼要的陈述。从新儒家的理论说，四民只代表职业上的分化，而不足以表示道德品质的高下。以“天民之先觉”自居的新儒家对于四民中之未“觉”者是一视同仁的。范仲淹的《四民诗》（《范文正公集》卷一）可为明证；此诗

不但对“士”中的“小人”有很严厉的斥责，而且对“吾商苦悲辛”也表示深厚的同情。总之，新儒家伦理中关于理欲、义利之辨是具有普遍性的，决不是为某一特殊社会阶层或集团的利益而特别设计的。至于它事实上曾如何为某些人群所利用，那应当是另外一个问题。新教伦理确曾有助于资本主义的发展，但加尔文和其后的英国清教徒在立教时所考虑的也还是普遍性的宗教道德问题。清教徒文献中谴责追求财货的说词是数之不尽的。他们可以说和新儒家同样地严于理欲、义利之辨。他们所提倡的勤俭、诚实、严肃等等美德也许适合了资本主义的需要，可是他们的伦理系统决不是为资产阶级而特别设计的[96]。事实上，任何宗教或道德系统，以至社会理论都可以被某些人群利用，以致完全违背了它原来的意向，马克思主义也不是例外。澄清了这一点，我们便不必急于为新儒家寻找某一特定的社会根源。譬如把它笼统地看作是属于某一特殊社会阶层的意识形态。然而这又不是说个别的新儒家的社会属性完全不会影响到他对于新儒家伦理某些方面的理解。在这个层面上，没有任何一般性的公式可以取代具体的个案研究。

新儒家立教必须以四民为对象也和佛教的挑战有关。佛教在中国社会上是无孔不入的。朱子说得最透彻：

> 佛氏乃为逋逃渊薮，今看何等人，不问大人、小儿、官员、村人、商贾、男人、妇人，皆得入其门。最无状是见妇人便与之对谈。如杲老与中贵、权要及士大夫皆好。汤思退与张魏公如水火，杲老与汤、张皆好。又云：杲老乃是禅家之侠。（《语类》卷一二六）

这一段话颇足说明佛教的社会基础之广大。新儒家起而与新禅宗相竞，自不能不争取社会上各阶层、各行业的人民，包括绝大多数不识字的人在内。所以早在宋代新儒学初兴时，张载已说：

> 凡经义不过取证明而已，故虽有不识字者，何害为善？（《张子全书》卷六《义理》）

这种说法不但开陆象山一派的先河，而且明显地表示新儒家立教的对象是所有的人，不是某一特殊阶层。张载又说：

利之于民，则可谓利。利于身、利于国，皆非利也。利之言利，犹言美之为美。利诚难言，不可一概而论。（同书，卷十四《性理拾遗》）

这番话是答复学生的问题，可见他所关怀的对象不是“士”阶层而是所有的“民”。张载不但不许“士”本身谋“利”，也不许国家（即政府）与“民”争“利”。只有“利”于全“民”者才是正当的“利”。这是和他的“民吾同胞”的用意一贯的。新儒家内部虽有各种流派的分歧，但在“民吾同胞”这一个基调上却是完全一致的。

新儒家伦理的普遍性不但表现在对“众生”一视同仁的态度上，而且也表现在重建社会秩序的全面要求上（用他们的名词说，即所谓“经世”）。程、朱以《大学》为“初学入德之门”，其用意显然是首先确定革新世界的规模，因为《大学》从格致诚正一直推到修齐治平，对天下之事无一件放过。程、朱硬改“亲民”为“新民”，尤足以显示其建立新秩序的意向。朱子《集注》曰：

新者，革其旧之谓也。

这是新儒家全面“革新”的正式宣言，决不可等闲视之。陆象山和王阳明对《大学》的解释与程、朱大异，但无不接受这一基本纲领[97]。陆象山常说“道外无事，事外无道”（《象山先生全集》卷三四）又说“宇宙内事是己分内事”（卷二二），用意都一贯。就这一点说，新儒家的“经世”也许更接近加尔文教派重建“神圣社群”（Holy Community）的积极精神。加尔文派要在此世建立一个全面基督化的社会，从教会、国家、家庭、社会、经济生活，到一切公和私的个人关系，无一不应根据上帝的意旨和《圣经》而重新塑造[98]。当然，由于客观条件的不同，更由于加尔文教有严密的组织，与新儒家根本不同型，双方改造世界的具体内容、过程和成绩都无从比较。但仅以主观向往而言，我们不能不承认两者之间确有肖似之处。新儒家的“经世”在北宋表现为政治改革，南宋以后则更不断扩大化，尤以创建书院和社会讲学为其最显著的特色[99]。由于这一转变，新儒家伦理才逐渐深入中国人的日常生活之中而发挥其潜移默化的作用。在这一关键上，我们必须略略交代一下程朱和陆王这两大宗派分化的意义。

5. 朱陆异同——新儒家分化的社会意义

朱陆思想的异趋不在本篇的讨论范围之内。上文已指出，新儒家各派的“经世”理想是一致的，他们都想在“此世”全面地建造一个儒家的文化秩序。同时，他们也同样都以“天民之先觉”自居，把“觉后觉”（包括士、农、工、商四民）看作是当仁不让的神圣使命。但是在怎样去进行“觉后觉”的具体程序上，各家之间却存在着严重的分歧。以所谓朱陆异同而言，朱子可以说是专以“士”为施教的直接对象。他认为只有先使“士”阶层普遍觉醒，然后才能通过他们去教化其他的三“民”。他的“理欲之辨”、“义利之辨”首先便是对“士”所施的当头棒喝。在有机会的时候，譬如上封事和经筵讲义，他当然也不放弃向皇帝讲“正心诚意”。不过这种机会毕竟不多。无论如何，我们可以断定，朱子的直接听众是从“士”到大臣、皇帝的上层社会。他的文集和语录都可以为这一论断作证。他在《行宫使殿奏札二》说：

> 盖为学之道莫先于穷理，穷理之要必在于读书。读书之法莫贵于循序而致精，而致精之本则又在于居敬而持志。此不易之理也。（《朱文公文集》卷十四）

这是他的“读书穷理”的基本教法。这种话只能是对“士”和“士”以上的人而说的，对于不识字或识字很少的人便毫无意义了。陆象山则显与朱子不同，他同时针对“士”和一般民众而立教。不可否认地，象山的注意力主要还是集中在“士”的身上，但是他也常常直接向社会大众传教。以他的两次著名的公开演讲为例：第一次是淳熙八年（一一八一年）应朱子之请在白鹿洞书院讲“君子喻于义，小人喻于利”。这是专对“士”的训诫，其意在劝勉诸生“辨其志”，不要为科举利禄而读圣贤之书[100]。第二次是绍熙三年（一一九二年）给吏民讲《洪范·五皇极》一章。这是群众大会上的讲话，除了官员、士人、吏卒之外，还有百姓五六百人。其主旨谓为善即是“自求多福”，不必祈求神佛。但值得注意的是：他的主要哲学理论也在这次通俗演讲中透露了出来，即要人“复其本心”。他在讲词中特别指出：

> 若其心正、其事善，虽不曾识字亦自有读书之功。其心不正、

其事不善,虽多读书有何所用?用之不善,反增罪恶耳!(《象山先生全集》卷二三)

这是他信仰极坚的话;他从内心深处感到"士大夫儒者视农圃间人不能无愧"(同上,卷三四)。在这种地方,他非常像马丁·路德,后者也深信一个不识字的农民远比神学博士更能认识上帝[101]。所以他居乡讲学也是面对社会大众。《年谱》淳熙十三年条记载:

既归,学者辐辏。时乡曲长老亦俯首听诲。每诣城邑,环坐率二三百人,至不能容徙(按:疑是膝字之误)寺观。县官为设讲席于学宫,听者贵贱老少溢塞途巷。从游之盛,未见有此。(同上卷三六)

我们必须知道他的听众中有许多不识字的人,才能真正了解他为什么坚持要立一种"易简"之教。他的哲学理论也像禅宗和尚所说的,是"佛法无多子"。但是他的巨大的吸引力并不来自理性的思辨,而来自真挚动人的情感。这是后世读他的文字的人所无法感受得到的。他在白鹿洞演讲时"说得来痛快,至有流涕者。元晦深感动,天气微冷而汗出挥扇"(见《年谱》淳熙八年条)。他在荆门讲《洪范》也使人"有感于中,或为之泣"(同上绍熙三年条)。他的学生记他讲学的情形说:

听讲诸生皆俯首拱听,非徒讲经,每启发人之本心也。间举经语为证,音吐清响,听者无不感动兴起。(同上淳熙十五年条)

他自己也明白地承认:

吾之与人言,多就血脉上感动他。故人之听之者易。(同上)

诉诸情感而不诉诸理智,这是他的社会讲学的特色,也是他的真本领之所在。以传教的方式而言,他太像一个基督教的牧师了。这和朱子的"读书穷理"形成了强烈的对比!他对自己的"易简之教"具有无比的信念,因为它的真实性已在群众的情感反应上获得了无数次的证验。这种信念决不是朱子"先博后约"的理智取向所能撼得动的。他说朱子

"学不见道,枉费精神"(《全集》卷三四),也使我们自然联想到马丁·路德对伊拉斯玛斯(Erasmus)的态度[102]。总之,朱子的听众是"士",所以必以"致知穷理"为新儒学的入手处;陆象山的听众包括了不识字的大众,所以他强调只要人信得及"先立其大者"一句话便已优入圣域。多读书不但无用,甚至"反增罪恶"。朱陆的分歧并不反映任何阶级利益的差异,但却和他们两人的家庭背景与社会经验的不同有关。朱子出身于士大夫的家庭,他的生活经验始终未出"士"的圈子之外。陆象山则"家素贫,无田业,自先世为药肆以养生"(同上,卷二八《宋故陆公墓志》)。不但如此,据他的回忆,"吾家合族而食,每轮差子弟掌库三年,某适当其职,所学大进"(同上,卷三四)。可见陆家是商人出身,象山也富于管家的经验,直接和不识字的下层人民打过交道。如果他的回忆可信,那么他的学问并不是完全从书本上得来的。朱子和他的学生曾讨论到陆象山的社会背景:

> 问:吾辈之贫者,令不学子弟经营,莫不妨否?曰:止经营衣食亦无甚害。陆家亦作铺买卖。(《语类》卷一一三《训门人一》)

宋代商业已相当发达,士商之间的界限有时已不能划分得太严格。因此新儒家也不得不有条件地承认"经营衣食"的合法性了。不过朱子在这条语录的后半段仍然多少流露了他对"以利存心"的戒惧心理。这本不足为异,清教徒的态度也是如此。从社会史的角度看,朱陆异同并不能在纯哲学的领域内求得完满的解答。早在南宋时代,新儒家的伦理已避不开商人问题的困扰了。

但南宋毕竟仍是士阶层居于领导位置的社会。陆象山一派在缺乏社会组织的支持的情形下,是不容易在民间大行其道的。程朱一派专在士阶层中求发展,终于成为新儒家的正统。直到明代王阳明出现以后,陆王才真正能和程朱分庭抗礼,并且威胁到程朱的正统地位。但这一新形势的造成也同样不能孤立地从思想史上得到完整的说明。最重要的是明代中叶以后四民关系上已发生了实质上的改变。关于这一点,我们将留在下篇中讨论。以下略述王阳明儒家伦理的新倾向以结束本篇。

王阳明的"致良知"教也是以"简易直接"为特色。但他的思想并不是直接从陆象山的系统中发展出来的。相反地,他的"良知"二字是

和朱子"格物致知"的理论长期奋斗而获得的。朱子的"格物致知"本以读书为重点,是对于士阶层所立的教法。但天下的书是读不尽的,外在的事物更是格不尽的。若必待格物至一旦"豁然贯通"之境才能明理,才能做圣人,那么不但一般不识字的人将永远沉沦,绝大多数读书人恐怕也终生无望。所以王阳明二十一岁格竹子失败后便只好"叹圣贤是做不得的,无他大力量去格物"了(见《王文成公全书》卷三二《年谱》弘治五年条及《传习录》三一八条)。但三十七岁时他在龙场顿悟还是起于"格物致知"四字。这时他"始知圣人之道,吾性自足,向之求理于事物者,误也"(《年谱》正德三年条)。"致良知"之说当然可以在哲学上有种种深邃繁复的论证。但是从本篇的观点说,它的起源还是很简单的。王阳明仍然要继续新儒家未竟的"经世"大业(见《传习录》第一四二——一四三条《拔本塞源论》)。他本人虽然和朱子一样,出身于士大夫的背景,但由于时代的影响,他必须同时以"四民"为立教的对象。因此他说:

> 你们拿一个圣人去与人讲学,人见圣人来,都怕走了,如何讲得行?须做得个愚夫愚妇,方可与人讲学。(《传习录》三一三条)

又说:

> 我这里言格物,自童子以至圣人皆是此等工夫。但圣人格物,便更熟得些子,不消费力。如此格物,虽卖柴人亦是做得。虽公卿大夫,以至天子,皆是如此做。(同上,三一九条)

良知教之所以能风靡天下正因为它一方面满足了士阶层谈"本体"、说"工夫"的学问上的要求,另一方面又适合了社会大众的精神需要。大体言之,王阳明死后,浙中和江右两派发展了前一方面,泰州学派则发展了后一方面。泰州学派的创始人王艮(一四八三——一五四一年)初为灶丁,后又从父经商于山东。以一个经商的人而能在儒学中别树一帜,这是前所未有的事(陆象山本人并未经商)。泰州门下有樵夫、陶匠、田夫,尤足说明王阳明以来新儒家伦理确已深入民间,不再为士阶层所专有了。最值得注意的是陶匠韩贞,《明儒学案》说他:

> 以化俗为任,随机指点农工商贾,从之游者千余。秋成农隙,则聚徒谈学,一村毕,又之一村。(卷三二)

这种以农工商贾为基本听众的大规模布道是陆象山时代所不能想象的事。王学之所以能产生这样广大的社会影响,实不能不归功于王阳明的教法。“良知说”的“简易直接”使它极易接受通俗化和社会化的处理,因而打破了朱子“读书明理”之教在新儒家伦理和农工商贾之间所造成的隔阂。所以王艮能“指百姓日用,以发明良知之学。”王阳明以来有“满街都是圣人”之说。此说解者纷纭,其实乃表示儒家入世承当的伦理非复士阶层所独有,而已普及于社会大众。法朗克(Sebastian Franck)对宗教革命的精神曾有以下的概括语:“你以为你已逃出了修道院,但现在世上每一个人都是终生苦修的僧侣了。”这是说中古寺院中的出世清修已转化为俗世众生的入世苦行了。新禅宗的“若欲修行,在家亦得,不由在寺”。和王学的“满街圣人”都恰好是和此语东西互相交映[103]。清代焦循曾对“良知”学的社会涵义提出一个看法。他说:

> 余谓紫阳之学所以教天下之君子;阳明之学所以教天下之小人……至若行其所当然,复穷其所以然,诵习乎经史之文,讲求乎性命之本,此惟一二读书之士能之,未可执颛愚顽梗者而强之也。良知者,良心之谓也。虽愚不肖、不能读书之人,有以感发之,无不动者。(《雕菰集》卷八《良知论》)

焦循文中的传统偏见可以不论,他所划分的朱子和阳明的界线也颇不恰当。但是他的确看出了一个问题:即朱子之学是专对“士”说教的,而阳明之学则提供了通俗化的一面,使新儒家伦理可以直接通向社会大众。这确是阳明学的历史意义之所在。新儒家之有阳明学,正如佛教之有新禅宗:佛教在中国的发展至新禅宗才真正找到了归宿;新儒家的伦理也因阳明学的出现才走完了它的社会化的历程。黄宗羲批评浙中的王畿“跻阳明而为禅”(同上,卷三四)。这些话都有充分的根据。但是从另一角度看,这也正是新儒家对新禅宗入室操戈的必然结果。新禅宗是佛教入世转向的最后一浪,因为它以简易的教理和苦行精神渗透至社会的底层。程朱理学虽然把士阶层从禅宗那边扳了过来 ,但并

未能完全扭转儒家和社会下层脱节的情势。明代的王学则承担了这一未完成的任务，使民间信仰不再为佛道两家所完全操纵。只有在新儒家也深入民间之后，通俗文化中才会出现三教合一的运动。明乎此，则阳明后学之“近禅”便不值得大惊小怪了。

《传习录拾遗》第十四条云：

> 直问：许鲁斋言学者以治生为首务。先生以为误人，何也？岂士之贫，可坐守不经营耶？先生曰：但言学者治生上，尽有工夫则可。若以治生为首务，使学者汲汲营利，断不可也。且天下首务，孰有急于讲学耶？虽治生亦是讲学中事。但不可以之为首务，徒启营利之心。果能于此处调停得心体无累，虽终日作买卖，不害其为圣为贤。何妨于学？学何贰于治生？

新儒家伦理在向社会下层渗透的过程中，首先碰到的便是商人阶层，因为十六世纪已是商人非常活跃的时代了。“士”可不可以从事商业活动？这个问题，如前文所示，早在朱子时便已出现，但尚不十分迫切。到了明代，“治生”在士阶层中已成一个严重问题。有一则明人告诫子孙的“家规”说：

> 男子要以治生为急，农工商贾之间，务执一业。[104]

明白了这一背景，我们才能理解为什么王阳明的学生竟一再向他提出这一点，并显然不满意他第一次所给的答案——“许鲁斋谓儒者以治生为先之说亦误人”（《传习录》第五十六条）。这是一个非常值得注意的现象，下篇还要继续有所讨论。更可注意的是：阳明第二次的答案比第一次要肯定得多，尽管他仍不能同意“治生为首务”。现在他竟说：“果能于此处调停的心体无累，虽终日作买卖，不害其为圣为贤。”我们无法想象朱子当年会说这样的话，把作买卖和圣贤等同起来。“心体无累”即“良知”作主之意。阳明教人致吾心之良知于事事物物。“作买卖”既是百姓日用中之一事，它自然也是“良知”所当“致”的领域。阳明的说法是合乎他的“致良知”之教的。可见从朱子到阳明的三百年间，中国社会发生了变化，儒家伦理也有了新的发展。这些变化和发展便是下篇所要讨论的主题。

(四) 下　篇

中国商人的精神

宋代以来,商业的发展是中国史上一个十分显著的现象,明、清时代尤然。关于这一方面的情况,近几十年来中外史学家已有大量的专题研究。本篇的讨论以商人的精神凭藉和思想背景为主要对象,在时限上大致以十六世纪至十八世纪为断,也就是从王阳明到乾、嘉汉学这一段时期。至于商业发展的本身,此篇完全不拟涉及。

1. 明清儒家的“治生”论

让我们先引清代沈垚(一七九八——一八四〇年)关于宋代以来商人社会功能的变迁的一段观察,以为讨论的起点。沈垚在《费席山先生七十双寿序》中说:

> 宋太祖乃尽收天下之利权归于官,于是士大夫始必兼农桑之业,方得赡家,一切与古异矣。仕者既与小民争利,未仕者又必先有农桑之业方得给朝夕,以专事进取,于是货殖之事益急,商贾之势益重。非父兄先营事业于前,子弟即无由读书以致身通显。是故古者四民分,后世四民不分。古者士之子恒为士,后世商之子方能为士。此宋、元、明以来变迁之大较也。天下之士多出于商,则纤啬之风益甚。然而睦姻任卹之风往往难见于士大夫,而转见于商贾,何也?则以天下之势偏重在商,凡豪杰有智略之人多出焉。其业则商贾也,其人则豪杰也。为豪杰则洞悉天下之物情,故能为人所不为,不忍人所忍。是故为士者转益纤啬,为商者转敦古谊。此又世道风俗之大较也。(《落帆楼文集》卷二十四)

这篇文字近人曾屡引之以说明宋元以后商人地位的变化[105],或科举制度的经济基础[106]。但由于它对于本篇的主旨特别具有重要性,所以值得予以更严肃的注意。首先必须指出,沈垚是一个乡试多次失败的寒士,他的话因此不免有激愤的成分[107]。不过整个地看,他的论点是有充分的历史根据的。上引的文字中包含了两个主要论点:(1)宋以后的士多出于商人家庭,以致士与商的界线已不能清楚地划分。(2)由

于商业在中国社会上的比重日益增加，有才智的人便渐渐被商业界吸引了过去。又由于商人拥有财富，许多有关社会公益的事业也逐步从士大夫的手中转移到商人的身上。沈垚的用语略嫌过重，且统宋、元、明、清而言之，也失之笼统。但若把这一段文字看作是对十六至十八世纪中国社会的描写，则大致可以成立。他在此“序”的结尾处又再度强调：

元、明来，士之能致通显者大概藉资于祖、父，而立言者或略之。则祖、父治生之瘁，与为善之效皆不可得见。

可知沈垚对士的生活问题的关切确是发乎内心。这当然是和他自己的生活经验分不开的。不但如此，他在“与许海樵”的几十封信中曾两度讨论到士的“治生”问题。其中一书云：

宋儒先生口不言利，而许鲁斋乃有治生之论。盖宋时可不言治生，元时不可不言治生，论不同而意同。所谓治生者，人己皆给之谓，非瘠人肥己之谓也。明人读书却不多费钱，今人读书断不能不多费钱。(《落帆楼文集》卷九)

在中篇论新儒家伦理时，我们看到士的问题早在朱子和王阳明的时代便已出现。阳明的弟子并且先后两次向老师问到许衡关于“治生”的意见[108]。现在沈垚又一再提及此说，可见这是明、清儒学中一重要公案。下面我将别引王阳明和沈垚之间的几位儒者的看法，以进一步讨论此一公案。这一讨论一方面可以使我们了解王阳明以后儒家伦理的新动向，另一方面也有助于说明士商关系的微妙变化。清初唐甄(一六三〇———七〇四年)在《养重》一文中说：

苟非仕而得禄，及公卿敬礼而周之，其下耕贾而得之，则财无可求之道。求之，必为小人矣。我之以贾为生者，人以为辱其身，而不知所以不辱其身也。(《潜书》上篇下)

唐甄宗主王阳明之学，但晚年转而经商。此文正是辩解他的“以贾为生”是为了保全自己人格的尊严。这一态度在明、清的儒家之中是有代

表性的。全祖望(一七〇五——一七五五年)《先仲父博士府君权厝志》云:

> 吾父尝述鲁斋之言,谓为学亦当治生。所云治生者,非孳孳为利之谓,盖量入为出之谓也。(《鲒埼亭集》外编卷八)

钱大昕(一七二八——一八〇四年)《十驾斋养新录》卷十八有"治生"一条,也引许鲁斋之说,予以肯定。他的结论说:

> 与其不治生产而乞不义之财,毋宁求田问舍而却非礼之馈。

由全、钱两人的口气来判断,他们似乎已无朱子、王阳明的顾虑,深恐一涉及"经营"或"治生"便于"道"或"学"有妨。相反地,他们好象很同情许衡以"治生"为"先务"的观点。如中篇所论,明代士大夫在家规中已强调"男子要以治生为急",则清代更不难推见。关于这一点,还是沈垚讲得最透彻。他在《与许海樵》的另一封信中说:

> 衣食足而后责以礼节,先王之教也。先办一饿死地以立志,宋儒之教也。饿死二字如何可以责人?岂非宋儒之教高于先王而不本于人情乎?宋有祠禄可食,则有此过高之言。元无祠禄可食,则许鲁斋先生有治生为急之训。

又说:

> 若鲁斋治生之言则实儒者之急务,能躬耕者躬耕,不能躬耕则择一艺以为食力之计。宋儒复生于今,亦无以易斯言。(《落帆楼文集》卷九)

沈垚的话在清代儒家中有代表性。他所强调的是士必须在经济生活上首先获得独立自足的保证,然后才有可能维持个人的尊严和人格。但是最有意义的则是陈确(一六〇四——一六七七年)在一六五六年(丙申)所写的"学者以治生为本论",这是正式讨论许衡"治生"说的一篇文献。陈确说:

> 学问之道,无他奇异,有国者守其国,有家者守其家,士守其身,如是而已。所谓身,非一身也。凡父母兄弟妻子之事,皆身以内事。仰事俯育,决不可责之他人,则勤俭治生洵是学人本事。……确尝以读书、治生为对,谓二者真学人之本事,而治生尤切于读书。……唯真志于学者,则必能读书,必能治生。天下岂有白丁圣贤、败子圣贤哉!岂有学为圣贤之人而父母妻子之弗能养,而待养于人者哉!鲁斋此言,专为学者而发,故知其言之无弊,而体其言者或不能无弊耳。[109]

这篇文字之所以特别值得重视是因为它正式针对着王阳明的观点——"许鲁斋儒者以治生为先之说亦误人"——提出了尖锐的反驳。照他的说法,儒者为学有二事,一是"治生",二是"读书",而"治生"比"读书"还要来得迫切。陈确所提出的原则正是:士必须先有独立的经济生活才能有独立的人格。而且他强调每一个士都必须把"仰事俯育"看作自己最低限度的人生义务,而不能"待养于人"。这确是宋明理学比较忽视的一个层次。因此陈确重视个人道德的物质基础,实可看作儒家伦理的一种最新的发展。在清代具有代表性的儒家之中,倾向于这个见解者颇不乏其人。

陈确是明遗民,他的话自然隐含有不仕异族的意味。但是我们也不能过分夸大历史背景的特殊性,因而忽视这一新伦理观的普遍性。我们都知道陈确反对将"天理"和"人欲"予以绝对的对立化。他的"人欲正当处即天理"(《别集》卷二《瞽言一》)和上引"治生"的说法基本上是同条共贯的。尤其值得注意的是后来戴震(一七二四——一七七七年)在《孟子字义疏证》中所说的理欲关系,和陈确几乎如出一辙。这更不能视为偶然的巧合[110]。陈确虽然重视士的个人,却并未忘记士对国家社会的责任感。他在《私说》中说:

> 或复于陈确子曰:子尝教我治私矣。无私实难。敢问君子亦有私乎?确曰:有私。有私何以为君子?曰:有私所以为君子。惟君子而后能有私,彼小人者恶能有私乎哉!……惟君子知爱其身也,惟君子知爱其身而爱之无不至也。曰:焉有(爱?)吾之身而不能齐家者乎!不能治国者乎!不能平天下者乎!君子欲以齐、治、平之道私诸其身,而必不能以不德之身而齐之治之平之也。

又曰：

> 彼古之所谓仁圣贤人者，皆从自私之一念，而能推而致之以造乎其极者也。而可曰君子必无私乎哉！（《陈确集·文集》卷十一《私说》）

把《私说》和《学者以治生为本论》合起来读，我们便能认识到他对儒家思想的新贡献之所在。宋明的新儒家因为受到新禅宗的冲击，不免偏向于个人的心性修养。陈确的时代禅宗的威胁已不十分严重，因此他的重点便转移到个人的经济保障方面来了。总之，陈确相对肯定了人的个体之"私"，肯定了"欲"，也肯定了学者的"治生"，这多少反映了明清之际儒家思想的一个新的变化[111]。从陈确、全祖望到戴震、钱大昕以至沈垚，儒家思想关于个人的社会存在的问题，似乎正在酝酿着一种具有近代性格的答案。一个儒家的人权观点已徘徊在突破传统的边缘上，大有呼之欲出之势了。

2. 新四民论——士商关系的变化

由于明清儒者对"治生"、"人欲"、"私"都逐渐发生了不同的理解，他们对商人的态度因此也有所改变。而且十六世纪以后的商业发展也逼使儒家不能不重新估价商人的社会地位。首先我们要引用王阳明在一五二五（乙酉）年为商人方麟（节庵）所写的一篇墓表，以见儒家在四民论上的微妙变化。王阳明《节庵方公墓表》略云：

> 苏之昆山有节庵方公麟者，始为士，业举子。已而弃去，从其妻家朱氏居。朱故业商，其友曰：子乃去士而从商乎？翁笑曰：子乌知士之不为商，而商之不为士乎？……顾太史九和云：吾尝见翁与其二子书，亹亹皆忠孝节义之言，出于流俗，类古之知道者。阳明子曰：古者四民异业而同道，其尽心焉，一也。士以修治，农以具养，工以利器，商以通货，各就其资之所近，力之所及者而业焉，以求尽其心。其归要在于有益于生人之道，则一而已。士农以其尽心于修治具养者，而利器通货犹其士与农也。工商以其尽心于利器通货者，而修治具养，犹其工与农也。故曰：四民异业而同道。……自王道熄而学术乖，人失其心，交骛于利，以相驱轶，于是

> 始有歆士而卑农，荣宦游而耻工贾。夷考其实，射时罔利有甚焉，特异其名耳。……吾观方翁士商从事之喻，隐然有当于古四民之义，若有激而云然者，呜呼！斯义之亡也，久矣，翁殆有所闻欤？抑其天质之美而默然有契也。吾于是而重有感也。（四部备要本《阳明全书》卷二十五）

我们详引此表，因为它可以说是新儒家社会思想史上一篇划时代的文献。此文的历史意义可以从几方面来说明。第一，方麟的活动时期当在十五世纪下半叶。他弃去举业转而经商，这正是后世"弃儒就贾"的一个较早的典型。关于这一点，留待下文再说。第二，方麟早年是"士"出身，曾充分地受到儒家思想的熏陶，他在改行之后便自然把儒家的价值观带到"商"的阶层中去了。所以他给两个儿子写的信"皆忠孝节义之言，出于流俗，类古之知道者"。这便提供了一个具体的例证，说明儒家伦理是怎样和商人阶级发生联系的。这当然不是两者沟通的唯一管道，但确是最重要的管道之一。第三，同时也是最有意义的一点，即王阳明本人对儒家四民论所提出的新观点。这篇"墓表"是王阳明卒前三年所作，可以代表他的最后见解。本文中篇曾引及他第二次讨论"治生"问题，提出了"虽终日作买卖，不害其为圣贤"之说。这条语录的时代虽不能定，但却与"墓表"的意见一致，可见阳明此篇决非世俗的敷衍之作，而代表他的真正看法。他说："古者四民异业而同道，其尽心焉，一也。"这是一个全新的命题，虽然它以"托古"的姿态出现。大体上此文"托古"之意正与所谓"拔本塞源论"（见《传习录》第一四二条）相同，思路也相通，撰写的时间复相去不远。其最为新颖之处是在肯定士、农、工、商在"道"的面前完全处于平等的地位，更不复有高下之分。"其尽心焉，一也"一语，即以他特殊的良知"心学"普遍地推广到士、农、工、商四"业"上面。他在同一年（一五二五年，乙酉年）所写的《重修山阴县学记》中说：

> 夫圣人之学，心学也；学以求尽其心而已。（《阳明全书》卷七）

可见"尽心"两字的分量之重。商贾若"尽心"于其所"业"即同是为"圣人之学"，决不会比士为低。这是"满街都是圣人"之说的理论根据。相反地，"墓表"中且明白地指出，当时的"士"好"利"尤过于商贾，不过异

其"名"而已。因此,他要彻底打破世俗上"荣宦游而耻工贾"的虚伪的价值观念。王阳明以儒学宗师的身分对商人的社会价值给予这样明确的肯定,这真不能不说是新儒家伦理史上的一件大事了。

王阳明"古者四民异业而同道"和沈垚"古者四民分,后世四民不分"其实说的是同一事,尽管字面上几乎完全相反。他们都是针对着士商之间的界线已渐趋模糊这一社会现象而立论的。所不同者,王阳明从儒家理想社会的观点出发而托于古,沈垚则以历史事实为根据而指出古今之异。阳明的新四民论并不只是一个抽象的理论。通过泰州学派王艮(一四八三——一五四一年)的社会讲学,这个理论已实际上传播到商贾农工的身上。王栋(一五〇三——一五八一年)追述他的老师王艮的讲学功绩说:

> 自古农工商贾虽不同,然人人皆可共学。……汉兴惟记诵古人遗经者起而为经师,更相授受。于是指此学独为经生文士之业,而千古圣人原与人人共明共成之学,遂泯没而不传矣。天生我先师(按:指王艮),崛起海滨,慨然独悟,直起孔、孟,直指人心,然后愚夫俗子不识一字之人皆知自性自灵,自完自足,不假闻见,不烦口耳。而二千年不传之消息,一朝复明。先师之功可谓天高地厚矣。[112]

可证王艮所传的即是阳明的"四民异业而同道"之教。王栋所言纵略有夸张,但当不致与事实相去太远。岛田虔次研究泰州学派,以为与商业发达、庶民兴起有密切关系,并引此条语录代表中国近代精神的一个最高潮,这是很可以成立的历史断案。[113]

另一方面,沈垚所说的"后世四民不分"也是明中叶以来受到广泛注意的一个社会现象。归有光(一五〇七——一五七一年)《白庵程翁八十寿序》云:

> 新安程君少而客于吴,吴之士大夫皆喜与之游。……古者四民异业,至于后世而士与农商常相混。……程氏……子孙繁衍,散居海宁、黟、歙间,无虑数千家,并以读书为业。君岂非所谓士而商者欤?然君为人恂恂,慕义无穷,所至乐与士大夫交,岂非所谓商而士者欤?(《震川先生集》卷十三)

归有光的“士与农商常相混”与沈垚“四民不分”如出一口，但前者是十六世纪的人，可见这一现象起源之早及持续之久。尤可注意者，此文在“士而商”、“商而士”之上都加上“所谓”两字，表示这两句话已是当时流行的成语。明代中叶以后，士与商之间已不易清楚地划界线了。程白庵是新安人，即属于著名的“新安商人”或“徽商”的集团。这一地区与儒家伦理的关系尤其密切，下文当再申论。事实上，明清作者所谓“四民不分”或“四民相混”，主要都是讲士与商的关系。明清社会结构的最大变化便发生在这两大阶层的升降分合上面。不但士人早已深刻地意识到这一变化，商人亦然。明人王献芝论及徽商时曾说：

> 士商异术而同志。[114]

王献芝其人及年代未详，但此语与王阳明“四民异业而同道”几乎如出一口，更值得注意的则是李梦阳(一四七三——一五二九年)《明故王文显墓志铭》所引商人王现(文显)自己的话：

> 文显尝训诸子曰：夫商与士，异术而同心。故善商者处财货之场而修高明之行，是故虽利而不汙。善士者引先王之经，而绝货利之径，是故必名而有成。故利以义制，名以清修，各守其业。天之鉴也如此，则子孙必昌，身安而家肥矣。(《空同先生集》卷四十四》)

王现(一四六九——一五二三年)和王阳明是同时代的人，他的“异术而同心”之说也与阳明的话若合符节。墓志铭的资料照例是由死者的家人提供的，所以我们并不能以此语归之撰者。李梦阳的祖父虽然出身商贾，他本人也与商人多所交往[115]，但此铭中所引王现的话却和他的思想不合。他在《贾论》一文中(《空同先生集》卷五八)特别攻击“贾之术恶”，认为商人“不务仁义之行，而徒以机利相高”。可见他对商人仍持有很深的传统偏见。我们既断定“士商异术而同心”，确是商人自己的话，这条史料的价值便更值得重视了。他的训语后半段涉及商人的道德观念问题，留待后面再作进一步的分析。王现的话使我们看到明代商人也意识到他们的社会地位已足以与士人相抗衡了。让我再引汪道昆(一五二五——一五九三年)的话以为旁证。汪道昆出

身新安商人家庭，祖父以盐业起家，汪家又与新安名商吴氏、黄氏、程氏、方氏诸家有姻戚关系。所以他可以说是新安商人的一个有力的代言人[116]。他在《诰赠奉直大夫户部员外郎程公暨赠宜人闵氏合葬墓志铭》中说：

大江以南，新都以文物著。其俗不儒则贾，相代若践更。要之，良贾何负闳儒！（《太函集》卷五十五）

“良贾何负闳儒”这样傲慢的话是以前的商人连想都不敢想的。这句话充分地流露出商和士相竞争的强烈心理。这一点下文将续有讨论。但我们若真正断定明代商人的心理确已发生了新的变化，便必须引前代商人的说法加以比较。这一方面的资料很难寻找，幸而欧阳修记录了一个北宋商人的议论，足以说明问题。欧阳修《湘潭县修药师院佛殿记》云：

湘潭县药师院新修佛殿者，县民李迁之所为也。迁之贾江湖，岁一贾，其入数千万。迁之谋曰：夫民，力役以生者也。用力劳者，其得厚；用力婾者，其得薄。以其得之丰约，必视其用力之多少而必当。然后各食其力而无惭焉。士非我匹，若工农则吾等也。”（《欧阳文忠公文集》卷六三）

这位北宋大贾不但自觉不能与士比肩，而且以劳动价值而言，也有愧于农与工。因此他接着说：农与工“所食皆不过其劳。今我则不然。……用力至逸以安，而得则过之。我有惭于彼焉。”这种说法才完全符合传统士、农、工、商的四民秩序。把李迁之的话和王现的话对照着看，我们便不难发现从十一世纪到十五世纪，士与商之间已起了相当基本的变化，而传统的四民观也已在实质上受到重要的修正了。

明清的儒家和商人都已重新估量了商人阶层的社会价值。这一重估事实上也是被新的社会现实所逼出来的。所以在明清文人的作品中，这一现实往往也会在有意无意之间流露出来。姑举数例以证之。何心隐（一五一七——一五七九年）在《答作主》中说：

商贾大于农工，士大于商贾，圣贤大于士。

又说：

> 商贾之大，士之大，莫不见之，而圣贤之大则莫之见也。农工欲主于自主，而不得不主于商贾。商贾欲主于自主，而不得不主于士。商贾与士之大，莫不见也。使圣贤之大若商贾与士之莫不见也，奚容自主其主，而不舍其所凭以凭之耶？岂徒凭之，必实超而实为之，若农工之超而为商贾，若商贾之超而为士者矣。（《何心隐集》第三卷）

这篇文字之特别有趣，是因他本不是讨论四民关系的，它的主旨是要人"主于圣贤"。但在无意之间，它竟反映了当时社会结构的实况，即四民的排列是士、商、农、工。而且四民又可再归纳为两大类：士与商同属于"大"，而农与工则并列于社会的最低层。这是完全合乎实际的。十八世纪的恽敬（一七五七——一八一七年）在《读货殖列传》中也说：

> 盖三代之后，仕者为循吏、酷吏、佞幸三途，其余心力异于人者，不归儒林，则归游侠，归货殖，天下盖尽于此矣。……是故货殖者，亦天人古今之大会也。（《大云山房文稿》初集卷二）

恽敬的话也是不自觉地反映了清代社会状况。他所讨论的其实只是士和商两类人，"游侠"不过是因为读《史记》而顺便提及而已。末句则透露了他对商人势力之大所发生的感慨。可见当时"心力异于常人者"不归之士即归之商。农与工当然不可能排在商之上了。不但士对商的估价如此，商人自己也是一样。李维桢（一五四七——一六二六年）《乡祭酒王公墓表》记陕西商人王来聘诫子孙之语曰：

> 四民之业，惟士为尊，然无成则不若农贾。（《太泌山房集》卷一〇六）

又韩邦奇《大明席君墓志铭》记山西商人席铭（一四八一——一五二三年）"幼时学举子业，不成，又不喜农耕"，曰：

> 丈夫苟不能立功名于世，抑岂为汗粒之偶，不能树基业于家

哉！(《苑洛集》卷六)[117]

王来聘虽用"农贾"的现成名词，事实上他当然是说士而无成反不如商贾。席铭则十分坦率，明言得不到"功名"便从事商业，决不屑为农夫。可见根据商人的四民观，也是士为尊而商则紧随其后，农的社会地位则远在商之下。这和上引何心隐、恽敬的价值观是完全一致的。

到了清代，我们甚至发现有士不如商的一种说法。归庄(一六一三——一六七三年)《传砚斋记》是为太湖洞庭山士商两栖的严舜工所作，其中有一段说：

士之子恒为士，商之子恒为商。严氏之先，则士商相杂，舜工又一人而兼之者也。然吾为舜工计，宜专力于商，而戒子孙勿为士。盖今之世，士之贱也，甚矣。(《归庄集》卷六)

此处归庄引严氏先世"士商相杂"之例再度证实了他的曾祖父归有光"士商常相混"的观察。但是更可注意的则是他劝严舜工"专力于商，而戒子孙勿为士"之语。这句话当然不能从字面去理解。归庄是明遗民，他劝人经商而勿为士是出于政治动机，即防止汉人士大夫向满清政权投降。明遗民的领袖人物中已偶有从事商业活动者，如顾炎武"垦田度地，累致千金"[118]，且相传与山西票号有关；又如吕留良因行医和从事刻书业，而被同辈攻击其"市廛污行"[119]。不过当时知名大儒从商者尚属例外，而不知名士人因政治原因而"弃儒就贾"者则为数或恐不少。兹举偶见之两三例如下。朱彝尊《布衣周君墓表》云：

君讳筼……幼治书，年十九丧父居忧，读丧祭礼，乡党以孝称。遭乱，乃弃举子业不治，就市廛卖米。

同文之末又记周筼故友之一云：

范路，字遵甫，自兰溪迁长水。经乱，卖药于市，有《灵兰馆集》。(《曝书亭集》卷七二)

姚鼐《鲍君墓志铭》云：

鲍氏世为歙人。明末有诸生遭革命不复出者，曰：登明，……生子元颖，贾于吴致富。(《惜抱轩集》卷十三)

这一类例子如果向文集、笔记、方志中去广为搜集，一定可以增加不少[120]。但以本篇主旨而言，以上诸例已经够说明归庄的弦外之音了。由此可知明清之际的政治变迁曾在一定的程度上加速了“弃儒就贾”的趋势。更重要的是这一变迁也大有助于消除传统四民论的偏见，使士不再毫无分别地对商人抱着鄙视的态度。

然而我们又不能过分强调政治的影响力。如果士之肯定商的社会价值完全出于一时的政治动机，那么我们便无法解释上述从王阳明到沈垚关于四民的新观念了。以下我们要选录明清几个商业繁盛地区的社会价值观来进一步说明这一论点。黄省曾(一四九〇——一五四〇年)《吴风录》说：

至今吴中缙绅士夫多以货殖为急。[121]

张瀚(一五一一——一五九三年)《商贾记》是十六世纪中国商业世界的一个横剖面，极受近人重视。其中论福州会城及建宁、福宁地区云：

而时俗杂好事，多贾治生，不待危身取给。若岁时无丰，食饮被服不足自通，虽贵宦巨室，闾里耻之。(《松窗梦语》卷四)

汪道昆《明故处士溪阳吴长公墓志铭》云：

古者右儒而左贾，吾郡或右贾而左儒。盖诎者力不足于贾，去而为儒；赢者才不足于儒，则反而归贾。(《太函集》卷五四)

又《荆园记》云：

休、歙右贾左儒，直以九章当六籍。(同上卷七七)

崇祯本二刻《拍案惊奇》卷三十七云：

徽州风俗以商贾为第一等生业，科第反在次着。[122]

雍正二年（一七二四年）山西巡抚刘于义奏折云：

但山右积习，重利之念甚于重名。子孙俊秀者多入贸易一途，其次宁为胥吏。至中材以下方使之读书应试。以故士风卑靡。

雍正硃批则曰：

山右大约商贾居首，其次者犹肯力农，再次者谋入营伍，最下者方令读书。朕所悉知，习俗殊可笑。（均见《雍正硃批谕旨》第四七册“刘于义 雍正二年五月九日”条）

以上所引资料或属十六世纪或属十八世纪，都与明清之际的政治变动无关。以地域而论，这些资料则概括了江苏、福建、安徽、山西各省。其中尤以徽州和山西两处最值得注意，因为这正是明清两大商人集团的产生地。这两地的人甚至把商业放在科举之上，这话虽可能有夸张，但至少使我们不能不承认传统的四民观确已开始动摇了。所以前引归庄的话除了政治涵义之外，也还有涉及社会价值的深刻意义。无论如何，在传统四民观的支配之下，教子弟为商而不为士毕竟是很难想象的。这里我们要引宋代儒者的看法作为对照。陆游的家训（《太史公绪训》）有一条说：

子孙才分有限，无如之何，然不可不使读书。贫则教训童稚以给衣食，但书种不绝足矣。若能布衣草履，从事农圃，足迹不至城市，弥是佳事。……仕宦不可常，不仕则农，无可憾也。但切不可迫于食，为市井小人之事耳，戒之戒之。（见叶盛《水东日记》卷十五陆放翁家训条）

放翁家训是叶盛（一四二〇——一四七四年）从陆氏家谱中抄录出来的，不见于放翁集中，但其真实性则无可疑，因为其中所言与放翁思想完全吻合。放翁《东阳陈君义庄记》有云：

若推上世之心爱其子孙,欲使之衣食给足,婚嫁以时,欲使之为士,而不欲使之流为工商,降为皂隶。(《渭南文集》卷二一)

不难看出,陆放翁所根据的是典型的传统四民论。所以子弟只能在士、农二业中谋生,决不可流为市井小人。另一与放翁约略同时的袁采在《袁氏世范》中也有类似的意见。他说:

士大夫之子弟,苟无世禄可守,无常产可依,而欲仰事俯育之计,莫如为儒。其才质之美,能习进士业者,上可以取科第致富贵,次可以开门教授,以受束脩之奉。其不能习进士业者,上可以事书札,代笺简之役;次可以习点读,为童蒙之师。如不能为儒,则巫、医、僧、道、农圃、商贾、技术,凡可以养生而不至于辱先者,皆可为也。子弟之流荡,至于为乞丐、盗窃,此最辱先之甚。(卷中《子弟当习儒业》条)

袁采的标准比陆游的稍宽,但其坚持为士之意是很显然的。而且在万不得已必须改业时,商贾的位置也差不多排在最末。不过比乞丐、盗窃略高一二级而已。以陆、袁两家之说与明清时代某些地区"右贾而左儒"的倾向互较,中国四民观的新变化便十分清晰地显现出来了。我们不应过分夸张这种倾向,但历史事实是:从宋到明清,一般人对士与商的看法确已不同。明清的社会价值系统之所以发生了如此深刻而微妙的内在变化,其原因当然是很复杂的,本文无法详论。粗略言之,有两点特别值得注意。第一是中国的人口从明初到十九世纪中叶增加了好几倍,而举人、进士的名额却并未相应增加,因此考中功名的机会自然越来越小[123],"弃儒就商"的趋势一天天增长可以说是必然的。据重田德的研究,仅以安徽婺源一县而言,清代"弃儒就商"的实例便不下四五十个[124]。此外如明代山西也有大量的因举业不成或家贫不能继续读书而转入商业的例子[125]。第二,明清商人的成功对于士大夫也是一种极大的诱惑。明清的捐纳制度又为商人开启了入仕之路[126],使他们至少也可以得到官品或功名,在地方上成为有势力的绅商。兹举一个很生动的例子作为说明。洪亮吉(一七四六——一八〇九年)《又书三友遗书》记汪中(一七四四——一七九四年)在扬州的故事,说:

> 岁甲午(一七七四年)余馆扬州榷署,以贫故,肄业书院中。一日薄晚,偕中至院门外,各骑一狻猊,谈徐东海所著《读礼通考》得失。忽见一商人,三品章服者,肩舆访山长。甫下舆,适院中一肄业生趋出,足恭揖商人曰:昨日前日并曾至府中叩谒安否,知之乎?商人甚傲,微颔之,不答也。(《更生斋文甲集》卷四)

故事的后半段是汪中在愤极之余折辱了这位大商人。但我们最感兴趣的还是那位扬州书院肄业生对商人的两次叩谒和见面时的礼敬。像汪中、洪亮吉这样的士人恐怕是少数,那个肄业生倒是有代表性。这岂不是十八世纪士商关系一幅绝妙的白描图吗?不用说,商人的"三品章服"当然是捐纳得来的。

最后,关于新四民论出现的问题,我们还要澄清一个可能发生的疑问:即一般而言,元代的商人地位似乎在儒士之上,那么明清士商关系的变化是否直接渊源于蒙古人的统治?以我所知,元代恐怕只能算是特殊情形,对十六世纪以后的社会变化至少看不出有直接的影响。蒙古政权所利用的巨商主要是所谓"色目人",如《蒙鞑备录》中回鹘田姓(王国维《黑鞑事略笺证》曾考其人),如阿老瓦丁、乌马儿弟兄二人(见戴良《九灵山房集》卷十九《高士传》),又如更著名的蒲寿庚,都是显例[127]。最重要的是儒家的社会价值根本未变,依然是"重农轻商"。姚燧《中书左丞姚文献公神道碑》记姚枢(一二〇三——一二八〇年)向忽必烈献《救时之弊》三十条,其一即云:

> 布屯田以实边戍,通漕运以廪京都,倚债负则贾胡不得以子为母,如牸生牸牛,十年千头之法,破称贷之家。(《牧庵集》卷十五)

所谓"以子为母"便是《黑鞑事略》中所说的蒙古统治者"皆付回回以银,或贷之民,而衍其息。一锭之本展转十年后,其息一千二十四锭"。这种高利盘剥在元代叫做"羊羔利"。姚枢是元初大儒,他在献策中力主重耕织、抑"工技"和"贾胡",其用意正是要恢复传统的"四民"秩序。元代是儒士没有出路的时代,但是我们并看不到十六世纪以后那种"弃儒就贾"的现象,更看不到商人有"良贾何负闳儒"的自负。戴良在《玄逸处士夏君墓志铭》中记载了一位鄞县的成功商人夏荣达(一三一四——一三六一年)。但他是在"进退皆困"的情形下才"为货殖"的。他所崇

敬的还是“士大夫”。《铭》曰：

> 君读书虽不多，然雅敬贤士夫而听其话言。子若孙必延名师儒以教。（《九灵山房集》卷二三）

戴良在《铭》末也说他“所就仅如此……惜乎才不为世用，志不行于时也。”夏荣达已是元末人，但士、商双方仍对商业的价值无所肯定。上面我们曾引了南宋陆游和袁采重“士”而轻“商”的观念；这种观念在元代也依然很强固。杨维祯（一二九六——一三七〇年）《孝友先生秦公墓志铭》云：

> 余始来吴，闻昆、太仓为货居地。不为习屈，挺然以文行自立者，二人也。

这二人之一便是秦玉（一二九二——一三四四年）。《墓志铭》记他的话曰：

> 士读书将以惠天下，不幸不及仕，而教人为文行经术，亦惠耳。（见《东维子文集》卷二五）

这不正是陆、袁的话的再版吗？元代的盐商自然也显赫一时，但是很少有像汪道昆一类的作者来为他们唱赞词（参看程钜夫《雪楼集》卷十九《清州高氏先德之碑》）。相反地，他们却遭到深刻的讥刺。杨维祯的《盐商行》有云：

> 人生不愿万户侯，但愿盐利淮西头。人生不愿万金宅，但愿盐商千料舶。大农课盐析秋毫，凡民不敢争锥刀。盐商本是贱家子，独与王家埒富豪。亭丁焦头烧海榷，盐商洗手筹运幄。大席一囊三百斤，漕津牛马千蹄角。司纲改法开新河，盐商添力莫谁何。大艘钲鼓顺流下，检制孰敢悬官铊。吁嗟海王不爱宝，夷吾筴之成伯道。如何后世严立法，只与盐商成富媪。

此诗显然认为元代法律对盐商过于宽大；而“盐商本是贱家子”之句尤

其反映了传统“贱商”的观念。所以明代一开始,朱元璋便立刻回到汉代“法律贱商人”的旧格局中去了。徐光启《农政全书》卷三记:

> (洪武)十四年(一三八一年)上加意重本抑末,下令农民之家许穿细纱绢布,商贾之家只许穿布;农民之家但有一人为商贾者,亦不许穿细纱。

这些证据告诉我们:王阳明以来“四民异业而同道”之说决不是直接从元代延续下来的。事实上,战国秦汉以降商人在中国社会上一直都很活跃[128]。但以价值系统而言,他们始终是四民之末。一直要到十六世纪,我们才看到传统的价值观念有开始松动的迹象。虽然十九世纪以后,传统的偏见依然继续存在,但是从王阳明到沈垚的许多见解在儒家社会思想史上则确是一个崭新的发展。换句话说,我们可以在明代以前找到商人活跃的事实,也不难在清代中叶以后仍发现轻商的言论,然而新四民论的出现及其历史意义则无论如何是无法抹杀的。

3. 商人与儒学

现在我们要进一步讨论明清商人和儒学的一般关系了。

在未进入正题之前,我们必须先说明一点,即商人是士以下教育水平最高的一个社会阶层。不但明清以来“弃儒就贾”的普遍趋势造成了大批士人沉滞在商人阶层的现象,而且,更重要的是商业本身必须要求一定程度的知识水平。商业经营的规模愈大则知识水平的要求也愈高。即以一般的商人而言,明清时代便出现了大批的所谓“商业书”,为他们提供了必要的知识。据寺田隆信在日本《内阁文库》所见[129],已有以下数种:

《一统路程图记》八卷　明黄汴撰　吴岫校　明隆庆四年序刊
《商程一览》　二卷　明陶承庆　明刊
《士商要览》　三卷　清憺漪子编　清刊
《路程要览》　二卷　清刊
《天下路程》　三卷　清陈其辑　乾隆六年刊
《示我周刊》　全三卷附续集　清赖盛远　清刊

此外寺田氏又列举了以下两书：

> 《三台万用正宗》 万历二十七年 余文台刊
>
> 《商贾便览》 八卷 乾隆五十七年 吴中孚自序

谢国桢也介绍了三种：

> 《鼎镌十二方家参订万事不求人博考全编》 明刊
>
> 《五刻徽郡释义经书士民便用通考杂字》 残存二卷 崇祯刊
>
> 《新刻增订释义经书世事通考杂字》 二卷外一卷 徽郡黄惟质订补 乾隆刊

最后一种即是第二书的增补本[130]。这些书可以说是商人为自己的实际需要而编写的，并且也是由商人刊行的。明、清商业书是从商人观点所编写的日用百科全书，从天文、地理、朝代、职官、全国通商所经的里程道路、风俗、语言、物产、公文书信、契约、商业算术以至商业伦理等无所不包。从这类书的大量出版和一再刊刻，我们可以看到商人必须对他们所生活的客观世界具有可靠的知识。书名中有“博考”、“通考”等字样更可能暗示着明清考证学兴起的社会背景。商人的世界观与终老一村的农民恰恰相反，也和不出户牖专讲心性的儒者不同；他们不能满足于主观的冥想，而必须了解广大的外在世界。以十六世纪以来士商混而不分的情况而言，商业活动或竟是儒学向考证转变的一种外缘，也未可知，这一点不是本篇的主旨所在，姑不深论。

明、清又是小说、戏剧大为流行的时代。近人已多言其与城市商人阶层的兴起或有关系。十五世纪的叶盛在《水东日记》中已指出：

> 今书坊相传射利之徒伪为小说杂书，南人喜读如汉小王（光武）、蔡伯喈（邕）、杨六使（文广），北人喜读如继母大贤等事甚多。农工商贩，钞写绘画，家畜而人有之。……有官者不以为禁，士大夫不以非；或者以为警世之为，而忍为推波助澜者，亦有之矣。（卷二十一小说戏文条）

到了十七世纪刘献廷甚至以小说、戏文比之六经，而说“戏文、小说乃明

王转移世界之大枢机。圣人复起不能舍此而为治”(《广阳杂记》卷二)。可见这种商人阶层所嗜好的民间文学愈来愈发达,也愈受士人的重视。冯梦龙(一五七四——一六四六年)、凌蒙初(一五八〇——一六四四年)所编的《三言》、《二拍》中往往取材于当时的商人生活,其中有些关于商人的故事,如《醒世恒言》中的《施润泽滩阙遇友》和《徐老仆义愤成家》或可在方志中证实其历史背景的真实性[131],或竟实有其人[132]。所以这些文学作品今天又成为我们研究明清社会经济史的重要资料了。由于商业书和社会小说中都包含了通俗化的儒家道德思想,它们又构成了商人吸收儒家伦理的另一来源。此外还应该附带一提的则是民间宗教。黄宗羲《林三教传》曰:

> 近日程云章倡教吴、彰之间,以一、四篇言佛,二、三篇言道,参两篇言儒……修饰兆恩之余术,而抹杀兆恩,自出头地。余患惑于其说者不知所由起,为作林三教传。(《南雷文案》卷九)

这里值得注意的是程云章的三教运动。云章(亦作“云庄”)名智,本是徽州典当商出身,落籍于吴,生于一六〇二年,卒于一六五一年。他提倡三教合一必极有影响,所以同时代的黄宗羲才特别要写此传来揭破他的底细。这是十七世纪徽商参加并领导三教运动的明证[133]。由此可见商人由于读书识字之故,他们直接吸收儒家及其他宗教伦理的机会是非常多的。程云章的例子更使我们了解:商人对于宗教和道德问题确有积极追寻的兴趣,不仅是被动地接受而已。

以儒家思想而言,商人早在十六世纪已表现出主动求了解的愿望。何良俊(一五〇六——一五七三年)《四友斋丛说》卷之四略云:

> 我朝薛文清(瑄,一三八九——一四六四年)、吴康斋(与弼,一三九二——一四六九年)、陈白沙(献章,一四二八——一五〇〇年)诸人亦皆讲学,然亦只是同志。……何尝招集如许人?唯阳明先生从游者最众,然阳明之学自足耸动人。……而后世中才,动辄欲效之。呜呼!几何其不贻讥于当世哉!阳明同时如湛甘泉(若水,一四六六——一五六〇年)者,在南太学时讲学,其门生甚多。后为南宗伯(按:甘泉一五三三年升南京礼部尚书),扬州、仪真大盐商亦皆从学,甘泉呼为行窝中门生。此辈到处请托,至今南都人

> 语及之，即以为谈柄。甘泉且然，而况下此者乎？宜乎今之谤议纷纷也。

何良俊是反对“讲学”的人，此书自序成于一五六九年，在张居正禁讲学前十年。因此他的议论未必完全公正。一五三三年以后扬州、仪真的大盐商向甘泉问学是出于其他的动机，还是对甘泉“到处体认天理”的说法发生了真正的兴趣，当然不易断定。但此时王阳明已死，他的弟子如王畿、王艮等正在轰轰烈烈地向社会各阶层展开传教运动。盐商中有人因此而产生了对理学的好奇心，也是很自然的事。根据上面关于士商关系的分析，我们应该承认甘泉的盐商弟子之中不乏求“道”之士。何良俊所说“到处请托”之事也许不虚，但是我们也不能据此而对盐商一笔抹杀。

商人之所以对儒学发生严肃的兴趣是由于他们相信儒家的道理可以帮助他们经商。十六世纪的陆树声在《赠中大夫广东布政司右参政近松张公(士毅)暨配陆太淑人合葬墓志铭》中说：

> (士毅)舍儒就商，用儒意以通积著之理。不屑纤细，惟择人委任赀计出入。(《陆文定公集》卷七)[134]

这篇铭文中最触目的是“儒意”二字。但“儒意”在此究作何解？以上下文来看，张士毅并不指儒家的道德而言，毋宁指儒学中“治人”、“治事”以至“治国”的道理或知识。所以下文所强调的是“知人善任”的原则。换句话说，士人如何运用他们从儒家教育中所得来的知识以治理国家，商人便运用同样的知识来经营他们的商业。吴伟业(一六〇九——一六七二年)为我们提供了一个更有意义的例证。他在《卓海幢墓表》中介绍了一位浙江瑞安商人卓禺的事迹。其文略曰：

> 公讳禺，姓卓氏……居京师五载，屡试于锁院，辄不利，归而读书武康山中，益探究为性命之学。先是公弱冠便有得于姚江知行合一之旨。姚江重良知，颇近佛氏之顿教，而源流本殊。后之门人推演其义，以见吾道之大，于是儒释遂合。公既偕同志崇理学、谈仁义，而好从博山、雪峤诸耆宿请疑质滞。……公之为学，从本达用，多所通涉。诗词书法，无不精诣。即治生之术亦能尽其所长。

> 精强有心计，课役僮隶，各得其宜。岁所入数倍，以高赀称里中。（《梅村家藏稿》卷五〇）

卓禺显然也是一个“弃儒就贾”的人，《墓表》不著其年代，但当略早于吴梅村。尤其难得的是：他的例子具体地说明了明清之际的商人中确有王阳明学派的信徒。他大概受到王畿一派的影响，因此有意汇合儒释。雪峤是雪峤圆信（一五七一——一六四七年），浙江鄞县人。博山不易定为何人，疑是博山元来（一五七五——一六三〇年）。另有博山智誾（一五八五——一六三七年）及博山道舟（一五八五——一六五五年）则嫌年代稍迟，不足与雪峤比肩。卓禺显然对理学和佛学都有很深的信仰，但他却凭借着这些精神资源以为经营商业之用。他可以说是以出世精神做入世事业的一个典型例子。这可由他的从弟卓尔康（左车）对他的评价获得实证。吴梅村引卓左车之言曰：

> 白圭之治生也，以为知不足与权变，勇不足以决断，仁不能以取予，强不能有所守，虽学吾术，终不告之。夫知、仁、勇、强，此儒者之事，而货殖用之，则以择人任时，强本力用，非深于学者不能辨也。今余之学不足以及余兄；而余兄之为善里中，尝斥千金修桥梁之圮坏者，岁饥出囷粟，所全活以百数。彼其于吾儒义利之辨，佛氏外命之说，深有所得，岂区区焉与废著鬻财者比耶！

白圭知、仁、勇、强之说出《史记·货殖列传》。这些虽然都是儒家的德目，但可以中立化（或普遍化）而用之于货殖。这正可以说明上引张士毅所谓“用儒意以通积著之理”。这种“儒意”是广义的，不限于儒家的学说。从《货殖列传》和卓左车的话来看，其所指者毋宁是如何掌握商业世界的客观规律。因此卓左车所谓“非深于学者不能辨”，其“学”决非儒家的“圣贤之学”，而是陶朱公、白圭之“学”，即以最理性的方法达到致富的目的[135]。但是卓左车后半段所说的“吾儒义利之辨”则是明指儒家道德观对卓禺的影响而言。其所举卓禺“为善里中”之事恰可证明沈垚所谓“睦婣任卹之风转见于商贾”。这类例子在明清文集中俯拾即是。总之，我们对吴梅村的《卓海幢墓表》细加分疏，便可知所谓“儒”与“贾”的关系必须分开两个不同的层次来理解。第一个层次的“儒学”指商人的一般知识和文化的修养，包括经、史、子、集各方面。由于这种

修养必须通过儒家的教育才能取得，因此凡是受过教育的商人都可以说是具有"儒"的背景。但是我们必须记住，这是一种广义的、知识性的"儒"。如前引陆树声所用的"儒意"便属此类。这种"儒"在道德上是中立的。第二个层次则是儒家的道德规范对于商人的实际行为所发生的直接或间接的影响。这是有关商人伦理的来源问题。不过严格地说，这个问题也不简单，因为其中涉及个别商人的教育程度有高下之别。文化水准高的商人如卓禹，可以直接从王阳明的良知之教中汲取道德的启示，但是粗识文字的商人也许便要依赖通俗化的儒家伦理了。并且无论是高层文化或通俗文化中的儒家思想都已混合了释、道以及其他的成分。不但如此，中国的两层文化又无法清楚地划分界线。这些问题都给研究工作带来不易克服的困难。本篇但求观其大略，精密的分析在此是不必要的。

另一方面，我们把商与儒的关系分为两个层次乃是出于讨论上的方便，并不表示商人可以分成两类，有的专利用儒家的知识，有的专接受儒家的道德。事实上，就具体的例子而言，这两个层次也是往往混而难辨的。以下我们先讨论第二层次，即道德影响的问题。

上引卓禹是浙江人，因此早年便服膺王阳明的知行合一之旨。这是商人受乡土儒风影响的显例。同样地，徽州商人也颇受朱子的感发。赵吉士(一六二八——一七〇六年)说：

> 新安各姓聚族而居，绝无一杂姓搀入者，其风最为近古。出入齿让，姓各有宗祠统之，岁时伏腊，一姓村中，千丁皆集，祭用朱文公家礼，彬彬合度。(《寄园寄所寄》卷十二)

戴震(一七二四——一七七七年)在《戴节妇家传》中也指出：

> 吾郡少平原旷野，依山为居，商贾东西行营于外，以就口食。然生民得山之气，质重矜气节，虽为贾者，咸近士风。(《戴震文集》卷十二)

赵、戴皆休宁人，他们总结十七、十八世纪徽州的风气，当然是可信的。清代各地徽州会馆中"崇祀朱子"，而现存徽人族谱中也收入朱子的《家礼》。这些都是徽商尊崇朱子的明证[136]。徽商受朱子的影响，吴伟业

的《汪处士传》提供了一个实例。徽州唐模村的汪凤龄(一五八三——一六六七年)"试有司,辄不利",他曾慨然叹息,曰:

> 吾新安非徽国文公父母之邦乎?今紫阳书院先圣之微言、诸儒之解诂具在,奈何而不悦学乎?且吾汪氏仕而显、贾而赢者,世有其人矣。苟富贵堙灭不称,何如吾为一卷师而以兔园终老也。

可见汪凤龄生于一个士商混而不分的家世,他的八个儿子后来都是"以孝谨起家,笃修行谊"的商人。他教训他们说:

> 陶朱公之传不云乎,年衰老而听子孙。吾心隐居废治生,诸子有志于四方甚善。但能礼义自将,不愧于儒术,吾愿足矣。(见《梅村家藏稿》卷五二)

这个例子具体地说明了朱子的道德观念是怎样传播到商人身上的。

明、清商人对儒家思想抱有热烈的兴趣,还有其他的重要证据可资说明。首先是他们之中颇有偏好儒家的道德训诫如"语录"、"格言"之类。现在姑举几个例子如下:

(1) 席本久(一五九九——一六七八年),江苏太湖洞庭山的大商人之子。数不利于场屋,弃儒就贾。"暇则帘阁据几,手缮写诸大儒语录至数十卷。又尝训释《孝经》,而尤研精覃思于《易》"(见汪琬《尧峰文钞》卷十五《乡饮宾席翁墓志铭》)。

(2) 席启图(一六三八——一六八〇年),是席本久的堂侄,亦洞庭山的大企业家。汪琬《席舍人墓志铭》曰:"君好读书,贮书累万卷。于是偏葺先贤嘉言懿行,条晰部居,共若干卷,名曰:畜德录。晚岁病风痹者数年,益键户著此书。尝题于书尾曰:'吾病濒死,惟以书未成为恨。今幸少瘥,有不强力成书,而敢自惰媮者,没无以见先贤地下。'病不能转侧,至置书床箦上,俯睨之。盖其勤于问学如此。予故考君行事本末,以为得之先贤者居多。"(《尧峰文钞》同卷)

以上二例都出自洞庭山席家,叔侄之间可能互有影响。其中席启图不仅经营纺织业极具现代性[137],而且对宗族邻里的"睦婣任卹"也无所不至,又为沈垚的观察增添了一个有力的证据。所以汪琬说他的"行事得之先贤者居多"是特别值得注意的。

(3) 章策(清代),徽州绩溪人,父卒后,弃儒就贾。他一方面"精管(仲)、刘(晏)术,所亿辄中,家以日裕。"但另一方面在经商时又勤阅"先儒语录,取其益于身心以自励,故其识量有大过人者。"(《西关章氏族谱》卷二六)[138]

按:这个例子最便于说明上面所指出的儒商关系的两个层次。章策"精管、刘之术",这是他受儒家教育(子、史之学)所得到的客观知识。他因此而掌握了商业世界的规律,获致成功。但他同时又用"先儒语录"来律己,这便是他的商业伦理的来源了。

(4) 王大来(一六七六——一七一二年),籍贯不详。方苞记其兄王苍平之言曰:"昔吾兄弟三人,吾父命某学书,仲弟治家,而大来行贾。仲弟卒,内外事皆赖焉。凡可以适吾亲者,无不尽也。其家居戚党之窭艰者皆赖焉。父执某无子,奉以终其身。其客京师乡人,底滞而无归者,无不资也,而未尝有私财。……大来虽未涉书史,闻古今人懿行,必低徊久之。入其阒,窗壁户牖皆所书格言也。其名虽不彰,实无愧士君子。其为我志之。"(《方望溪先生全集》卷十《王大来墓志铭》)

(5) 佘兆鼎(一六三三——一七〇五年),安徽歙县人。方苞《佘君墓志铭》说他:"少废书,读《大学》未半。行贾后,益好书,日疏古人格言善事而躬行之。"(同上,卷十一)

以上方苞所铭二人都是教育程度不高的中小商人。他们不研究"语录",而专收集"格言",这便说明他们的精神资源主要取自通俗文化中流传的儒家伦理。这一点是极可注意的。此外尚有几个例子,虽未标明"语录"、"格言",而事实上也是同一类的。

(6) 沈方宪,明末清初浙江海宁人。陈确《书潘烈妇碑文后》附记其事如下:"确十年前过峡山,访所亲,见纸屏上血书曰:'愿终三年不饮酒,不食肉,不内寝。'问所亲:'血书者何人也?'曰:'余同居表兄沈方宪,为其父远客,死王事,旅榇未归故也。''何业?''业布米。''无论其志行,即其书,岂米贾哉!'曰:'向固业儒,因贫无以为养,弃而业贾。'于是确胸中遂时时有一沈方宪。尝窃从峡之长老参察其日用,益知方宪不独志行笃实,能精勤慎密,以振起其家业。既为死父尽偿夙负,益以其余孝养母,勤抚教诸弟妹而昏嫁之,皆以礼。而峡人又亟称其贾法之廉平。确曰:'异哉!今之儒者皆以学贾,而以方宪乃以贾学。若方宪者,真可谓好学矣。学岂惟举业之工已哉!'"(《陈确集》文集卷十七)这又是"弃儒就贾"之一例。陈确说,沈方宪是"以贾学",意即将儒家伦理推

广到商业界,也就是王阳明所谓"异业而同道"。他以血书儒家丧礼之文于纸屏之上,更可见其信仰之诚而笃。他的"贾法廉平"必渊源于儒学伦理是无可置疑的。沈方宪的事迹在当时浙江曾传为美谈,所以张履祥(一六一一——一六七四年)的《言行见闻录》也记其事曰:

> 海宁沈方宪,本旧族,贸易硖石市,皆服其不欺。性笃孝,父母没,刺血书不饮酒,不吃腥,不内寝九字于起居之所,守之不变。其妹适里中潘氏,夫死,毕殓事,恸哭七日而卒,人称其殉节。(陈确文末原注所引)

张氏所记除"父母没"当作"父没"之外,和陈确所亲见者完全一致。这应该是一件千真万确的事,决非谀墓文溢美之词。但因有沈方宪血书纸屏之事,上举"语录"、"格言"的可信性也更为增加了。

(7) 周世道(一七二二——一七八六年),杭州盐商。卢文弨在一七八六年撰《周君坦之家传》曰:"君少英敏好学,年十七因金门公以劳得疾,所遗鹾业几折阅,又无可委托者,不得已以身肩之。节啬诸无名费,于后始稍稍复振。弟敬之殁时,孤载章始周岁。君抚爱教笃甚至,年十九,举于乡。他若营先人窀穸,修祠宇、家乘等事,罔不竭力,以为诸子姓兄弟倡。其训子则曰:'居家以孝友为本,处世以和平为先。'呜呼!君实允蹈斯言。忆余弱冠时,尝得君家乘读之,大率皆以孝友著。今君可无愧其先人矣。"周世道是卢文弨的表弟,故后者对他的家世知之甚详。这是一个盐商世家,但其所遵行的则是典型的儒家伦理。卢文弨在传末论曰:"吾闻君临财也廉,故能不失其孝友之绪。"(见《抱经堂文集》卷二九)他在此以"廉"为"孝友"的引申,是和沈方宪的例证相符合的。

卢文弨所引周世道训子之语即是当时所谓"格言"。清代《士商要览》有一则特别强调"凡人存心处世,务在中和"[139],即与"处世与和平为先"的意思完全相同。可见这是当时商人信条之一。

(8) 瞿连璧(一七一六——一七八六年),浙江嘉定人。钱大昕(一七二八——一八〇四年)《瞿封翁墓志铭》云:"翁九岁而孤,哀毁已如成人。后以家计中落,治生为急。吾乡地产木绵,衣被四方,乃于吴门经理贸迁。试计然之术,积其奇羡,遂至饶裕。翁性耿介,动必以义,不苟然诺。虑事精审,纤悉毕周。治家接物,皆中法度。……手定宗谱,条

例井井。故居在儒学之南,岁久敝漏。翁既葺而新之,后虽徙家吴阊,犹以学南自号,示不忘本也。少从侍御时西岩先生受业,故熟于邑中旧事,谭论乡先辈嘉言善行,亹亹不倦。其训子孙,严而有法。……晚岁多储方药,服食惟谨。尝举古人'善言不离口,善药不离手'之语,为予诵之。"(《潜研堂文集》卷四八)

瞿连璧的祖父曾以"明经起家",即中过举人,而他的次子和好几个孙子也都"习儒",其中之一便是钱大昕的女婿。这又证实了沈垚"四民不分"及"士多出于商"的论断。瞿连璧好谈"乡先辈嘉言善行",即是平时留意"语录"、"格言"之类。他所引"古人之语"是唐代孟诜的话,原文是"养性者善言不可离口,善药不可离手"(见《新唐书》卷一九六《隐逸传》)。但瞿连璧教育程度不高,未必读过《新唐书》。"古人之语"当是钱大昕知其语源而加上去的。其实此语在清代早已成为民间流行的谚语了。翟灏《通俗编》成于十八世纪上半叶(有周天度乾隆十六年,即一七五一年《序》)。其书卷十七《言笑》类已收入此条,可证瞿连璧之能够信口道出,正是因为他一向留心搜集"格言"的缘故。

以上所举商人重视"语录"、"格言"八例,在时间上涵盖了十七、十八世纪,以地理言则分布在江苏、安徽、浙江三省,都是商业特别发达之区。必须说明,我并未有心寻找这类记载,以上所引的只不过是在阅读诸家文集的过程中偶然摘录下来的几条罢了。如果刻意去作系统的搜集,所得当远不止此。但是我深信这些抽样而得来的例子是有相当代表性的,至少已足以说明本篇的主要论点之一。明清商人究竟关不关心道德问题呢?他们是否曾主动地去建立自己的道德规范?如果答案是肯定的,那么他们的道德源头何在?又是通过何种具体的方式而得来的?这些都是相当吃紧的问题,而且不能以"想当然耳"的办法作模糊笼统的解答。我相信以上八例已对这些问题提供了部分的答案。由于这些实证的支持,我们对于前面所引十六世纪时扬州大盐商向湛若水问学的记载也必须重新估定其意义了。以下我们将检讨商人的道德实践的问题。

4. 商人的伦理

明清商人伦理是一个极有趣而又复杂的问题。限于篇幅,本节只能从其典型意义上作一概括性的讨论。我们的重点是在说明商人在伦理上的实践,不仅是他们持有某些道德信条而已。但是这里我们碰到

的一个方法论上的困难:我们固然可以找到不少明清商人实践其道德信条的证据,然而在现实世界中这种实践究竟有多少代表性?据我对于有关的这一方面的明清史料的认识,这个问题是无从用量化的方法求得解决的。不过这一方法论上的困难在史学上是普遍性的,它同样存在于韦伯有关新教伦理的研究之中。我们只能说:这个问题和史学家对于他们所研究的历史世界的全面判断有关。如果我们承认明清的商业世界中存在某种秩序,而此秩序又多少是由某些伦理观念在维系着,那么当时文献中所透露的占有主导性质的商人伦理便应该受到研究者的严肃注意。至少到今天为止,言行完全一致在任何社会、任何时代都还没有存在过。而言行完全相反或基本上背道而驰则是社会秩序即将或正在崩溃的象征。以十六至十八世纪的中国社会而言,商人阶层正处在上升发展的阶段,因此当时流行的商业道德对他们大体上确是发挥了约束的作用的。明清商人中虽有欺诈之事,如明末《杜骗新书》之所示,却不足以否定商业伦理的存在。十六、十七世纪的欧洲和英国商人又岂能人人都依新教伦理而行,全无欺诈之事?即以今天的情形而言,我们也不能因为有经济犯罪的现象而否认经济世界中仍受某种伦理规范的支配。事实上,"欺骗"或"犯罪"正是相对于某种公认的"规范"才能成立的概念。因此以下仅在客观地刻画出一般的常态,绝不是美化传统的商人,说他们人人都遵守商业道德。特声明于此,以免读者误会。

韦伯论新教伦理有助于资本主义的发展,首推"勤"(industry)与"俭"(frugality)两大要目。在中国文化传统中,勤俭则是最古老的训诫。"克勤于邦,克俭于家"早见伪古文《尚书·大禹谟》,其源甚古。李商隐《读史》诗也说:"历览前贤国与家,成由勤俭破由奢。"但是必须指出,"勤俭"的信条因宗教的入世转向而更深入到日常人生之中。无疑地,禅宗的"不作不食",新道教的"打尘劳",和新儒家的"人生在勤"及"懒不得"都更加深了中国人对勤俭的信仰。到了明清时代,这种勤俭的习惯便突出地表现在商人的身上。山西和徽州两大商人集团的一般作风最能够说明这一问题。谢肇淛(一五六七——一六二四年)《五杂俎》说:

> 富室之称雄者,江南则推新安,江北则推山右。新安大贾,鱼盐为业,藏镪有至百万者,其他二三十万则中贾耳。山右或盐,或

转贩，或窖粟，其富甚于新安。新安奢而山右俭也。然新安人衣食亦甚菲啬，薄靡盐虀，欣然一饱矣，惟娶妾、宿妓、争讼，则挥金如土。（卷六四地部二）

初看这条记载，好像是山西商人“俭”，而徽州商人“奢”。但再读下去，谢再杭又承认新安商人也是自奉甚薄，并非一味奢侈。我们在其他记载中当然也可以见到“新安奢”的说法。例如汪道昆《汪长君论最序》说：

新安多大贾，其居盐筴者最豪，入则击钟，出则连骑，暇则召客高会，侍越女，拥吴姬，四坐尽欢，夜以继日。（《太函集》卷二）

这条资料出自新安人之手，大足坐实《五杂俎》之说。但是这只是表面现象，其中尚有复杂的背景。以明代扬州的盐业而言，山西商人和政府的关系较好，因此远比新安商人占优势。例如嘉庆《两淮盐法志》说：

明万历中定商灶籍，两淮不立运学，附入扬州府学。故盐务无册籍可稽。且有西商，无徽商，亦偏而不全。（卷四七《人物六·科第表上》）

商、灶两籍是专为盐商子弟在科举中所保留的应试特权，使他们可在本籍之外经商地区报考生员。明代扬州商籍有山西而无安徽，这便是政府优待山西商人而歧视徽商的明证[140]。甚至在清代早期，山西商人在政治方面所取得的优势也依然没有动摇[141]。徽商为了争取上风，自不能不采取交际的方式以笼络政府官员。上引谢、汪两家关于新安大贾“奢”的记述似乎都集中在搞好“公共关系”的一面，这是很可注意的。“娶妾”、“宿妓”正是“召客高会”的场合。李梦阳任户部郎中时撰“拟处置盐法事宜状”，其中论及扬州盐商有云：“今商贾之家……畜声乐伎妾珍物，援结诸豪贵，藉其荫庇。”（《空同先生集》卷三九）尤可为明证。至于“争讼”则更是为了在法律上争取自己权利，不能算作“奢”[142]。顾炎武《肇域志》说：

新都勤俭甲天下，故富亦甲天下。……青衿士在家闲，走长途

> 而赴京试,则短褐至骭,芒鞋跣足,以一伞自携,而吝舆马之费。闻之则皆千万金家也。徽州人四民咸朴茂,其起家以资雄闾里,非数十百万不称富也,有自来矣。[143]

可见一般而言徽商仍然是以"勤俭"为其基本特色的。

在明清商人伦理中"诚信"、"不欺"也是占有中心位置的德目。韦伯在《中国宗教》一书中特别强调中国商人的不诚实(dishonest)和彼此之间毫不信任(distrust)。他认为这和清教徒的诚实和互信形成了尖锐的对照。但他又对和外国人作生意的中国行商(Ko Hang,即 Cohong)的信誉卓著大惑不解,以为或是因为行商垄断对外贸易,地位稳固之所致。他并且进一步推论,如果行商的诚实是真的,那一定也是受了外国文化的影响,不是从内部发展出来的[144]。韦伯的说法大有商榷的余地。是否十九、二十世纪中国商人的伦理已大不如前,这一点尚有待于经验研究的证实或否证。但以十六至十八世纪的情形而言,中日研究者几乎异口同声地肯定了中国商人的诚信不欺。研究者已举出了无数的具体的例证,限于篇幅,这里一概不加引证了[145]。韦伯不能直接利用中文资料,所以这一层可不深究。最不可解者是他在《新教伦理》中明明强调清教徒有一种特殊的上帝观,即人除了完全信任上帝外,对任何人(包括最亲密的朋友)都绝对不能信任[146]。他在两部著作中竟对清教徒的伦理观作了完全相反的解释,这便不能不说是一个相当严重的问题了。

韦伯对中国商人的误解起于他看错了中国的价值系统。他认为中国人缺乏一个内在的价值核心(absence of an inward core),也没有某种"中心而自主的价值立场"(Central and autonomous value position)。换句话说,即没有超越的宗教道德的信仰。现在姑就这一点举例说明。"诚"与"不欺"是一事的两面,在新儒家伦理中尤其占有最中心的位置。在理学大兴之前,这两条德目已成为儒家道德的始点。范仲淹以为"惟不欺二字,可终身行之"(邵伯温《邵氏闻见录》卷八)。刘器之追随司马光五年,只得到一个字:"诚"。司马光向他解释:"诚者天之道,思诚者人之道,至臻其道则一也。"这当然是他精研《中庸》之所得。而致"诚"之道则必须自"不妄语人"即"不欺"始。经过长久的修养,一个人最后才能达到"言行一致,表里相应,遇事坦然有余地"的境界(见邵博《邵氏闻见后录》卷二十)。"诚"和"不欺"上通"天之道",这便为此世的道德

找到了宗教性的超越根据。经过新儒家和民间宗教的长期宣说,这种观念在明清时代已深深地印刻在商人的心中。康海(一四七五——一五四一年)在《扶风耆宾樊翁墓志铭》中记商人樊现(一四五三——一五三五年)语:

> 谁谓天道难信哉!吾南至江淮,北尽边塞,寇弱之患独不一与者,天监吾不欺尔!贸易之际,人以欺为计,予以不欺为计,故吾日益而彼日损。谁谓天道难信哉!(《康对山集》卷三八)

可见这位陕西商人对"天道不欺"的观念信之甚笃。在本篇第二节,我们已引了李梦阳《故王文献墓志铭》记山西王现"故利以义制,名以清修,各守其业。天之鉴也如此,则子孙必昌,身安而家肥"等语。让我们再引《墓志铭》中所载他父亲的一段话。王现以信义待人,有一次逃过了盗劫,他的父亲闻之,大惊喜,曰:

> 现也,利而义者耶!然天固鉴之耶!(《空同先生集》卷四四)

王现的父亲是一贫士,曾任教谕,他对"天"的信仰大约来自儒家。王现本人也是"弃士而就商"的(《墓志铭》语),足证他的"天之鉴"之渊源所在。明清商人不但信"天",而且也信"理"。民国初年修《婺源县志》记载一位晚清商人潘鸣铎云:

> 性孝友,幼读四子书,恒以不尽得解为憾。静思数日,谓圣学不外一理字,豁然贯通,非关道学之书不阅。……方某运茶,不得售,欲投申江自尽。铎照市价囤其茶,遣归。后寄番售,余息银五万两,仍与方某。(卷四二义行八)[147]

这个例子正在十九世纪下叶,新儒家"理"的观念仍深入徽商之心如此。他的诚信行为应该是和"理"的信仰有关的。而且这条资料也为上一节论商人重视儒家"语录"增添一证。

但是民间信仰是三教混合的,所以"鬼神"的观念有时也和"天"或"理"有同样的效用。明末江苏洞庭山金汝鼐(字观涛,一五九六——一六四五年)之例可为说明。汪琬《观涛翁墓志铭》引其子之言曰:

凡佐席氏者三十年……席氏不复问其出入，然未尝取一无名钱。所亲厚或微讽曰：君纵不欲自润，独不为子孙地耶？翁叱之曰：人输腹心于我，而我负之，谓鬼神何？……有寄白金若干两者，其人客死无子，行求其婿归之。婿家大惊，初不知妇翁有金在吾父所也。故山中人皆推吾父长者。（《尧峰文钞》卷十六）

文集方志中这一类诚信不欺的事迹太多，举不胜举。以下就汪道昆《太函集》中择数例以说明商人和道、释二教的关系。《太函集》卷十四《赠方处士序》记盐商方彬（字宜之）以重然诺而著义声，晚年则归向道教。其文略云：

季年喜黄老，筑舍七宝峰下，与双鹤道士俱。客讽之曰：处士以贾豪，奈何近方士？处士笑曰：吾仆仆锥刀之末，终不欲老市井中，诚愿卒业玄同。幸而蝉蜕于污渎，足矣，恶用窃刀圭翔白日为也。夫一处士也，其始也，轻身而就贾，不亦豪举乎哉！及其以操行致不赀，盖节侠也。卒之游方外，归乎葆真，非达者宜不及此。

这很像上篇新道教所说的神仙下凡历劫，在人间成就事业后再"归正位"、"成正果"。同书卷二八《汪处士传》记一位十六世纪在上海经商成功的汪通保，其人是有操守而有"好仁义"之称的廉贾。其中有一段说：

处士尝梦三羽人就舍，旦日得绘事，与梦符，则以为神，事之谨。其后几中他人毒，赖覆毒，乃免灾。尝出丹阳，车人将不利处士，诒失道。既而遇一老父，乃觉之。处士自谓：幸保余年，莫非神助。乃就狮山建三元庙，费数千金。

这位汪通保显然深信他之所以能处处逢凶化吉是出于"神助"。又同书卷三五《明赐级阮长公传》记大贾阮弼的事迹。其人"雅以然诺重诸贾人，不言而信，其言可市。诸贾人奉之如季河东（按：季布）"。《传》云：

季年崇事二氏，种诸善根。尝……缮三茅宫，饰诸神像，乐善而无所徼福，其费不赀。……长公故多阴德，务施恩于不报，加意于人所不及知。……族母私蓄数十缗，阴托长公取息。有顷，族母

亡。长公握子母钱毕归其子。其子不知所出,力却之。长公语之故,稽首而后受。

汪道昆最后用"天报"的观念解释阮弼的成功曰:

要之,人能负长公父,而天报于长公;人能负长公,而天报于昌阜。

可见汪道昆本人也相信民间三教混合的"天"的观念。清初归庄在其《杂著》中记载了下列的故事:

丁未(按:康熙六年,一六六七年)春,杭州大火,延烧一万七千余家,惟有一家,岿然独存于四面灰烬之中。问其人,则业卖油者再世矣。惟用一称,虽三尺童子不欺之。余谓此事甚小,但即此一事观之,则其平生必每事诚实。当末世诈伪百出之时,而有此笃厚君子,得天之庇,宜哉!(《归庄集》卷十)

归庄的"末世诈伪"乃隐指当时变节的士大夫,不是专对商人而发。但值得注意的是他似乎确已接受了诚实不欺可"得天之庇"的民间信仰。这一点事实上并不足异。自南宋以来,《太上感应篇》一类的善书也同样对士阶层有深切的影响。南宋的真德秀、明末的李贽、焦竑、屠隆等都曾宣扬过此篇。清代经学大师惠栋(一六九七——一七五八年)且曾为此文作注。朱珪(一七三一——一八〇七年)为惠注本作"序"有云:

忆予兄弟少时,先大夫每日课诵是书,即以教诸子。……其恂恂规矩,不敢放佚者,于是编得力焉。

汪辉祖(一七三一——一八〇七年)《病榻梦痕录》卷上云:

检先人遗箧,得《太上感应篇》注,觉读之凛凛。自此晨起必虔诵一过。终身不敢放纵,实得力于此。(乾隆十年条)

同书卷下又记:

还先人遗愿，赴云栖建水陆道场。余素懵内典，读莲池大师（即袾宏，一五三五——一六一五年）云栖法汇、竹窗随笔，事事从根本著力。乃知天下无不忠不孝神仙，成佛作祖，皆非伦外之人，实与吾儒道理，异室同堂。（乾隆五十八年条）

朱珪和汪辉祖都承认他们的“不敢放佚”是得力于《太上感应篇》。汪辉祖更进一步接受三教“异室同堂”之说。可见民间信仰并不专属于下层人民，而同样是上层士大夫文化的一个组成部分。所谓“上层文化”(elite culture)和“通俗文化”(popular culture)在中国传统中并不是截然分明的，其间界线很难划分。士大夫当然有他们的“上层文化”，但是他们同时也是浸润在“通俗文化”之中。不但中国如此，欧洲在一五〇〇至一八〇〇年之间，据说贵族、僧侣也同样参加“通俗文化”中的许多活动。根据上面所引朱珪和汪辉祖的话，天地、鬼、神、报应等观念对他们的确发生了拘束的力量，形成了他们的“第二文化”[148]。士大夫尚且如此，则商人更可想而知。把商人看成只知“孳孳为利”，毫不受宗教道德观念的约束的一群“俗物”，在大量的文献面前是站不住脚的。

5.“贾　　道”

明代商人已用“贾道”一词，这似乎表示他们对商业有了新的看法，即在赚钱以外，还有其他的意义。但“贾道”又有另一层意思，即怎样运用最有效的方法来达到做生意的目的。这相当于韦伯所谓“理性化的过程”(the process of rationalization)。韦伯在此特别重视清教伦理中所谓“天职”(calling)的观念。西方资本家全心全意地赚钱，但他们赚钱并不是为了物质享受，因此依然自奉俭薄。依韦伯的解释，这些资本家的宗教动机是要用经营成功来证明自己在尽“天职”方面已“才德兼备”(virtue and proficiency in a calling)[149]。此外当然也还有世俗的动机，如财富所带来的“权力”(power)和“声誉”(recognition)以及因能使无数人就业和家乡经济繁荣而得到精神上的满足等。[150]

现在我们要问：明清中国商人的勤俭起家究竟是出于哪些动机呢？以世俗动机而言，中西商人大致相去不远。甚至中国人所谓“为子孙后代计”的观念在西方也并不陌生。更值得我们重视的倒是超越性的动机。明清商人当然没有西方清教商人那种特有的“天职”观念，更没有什么“选民前定论”。但其中也确有人曾表现出一种超越精神。他们似

乎深信自己的事业具有庄严的意义和客观的价值。在本篇第二节,我们已引了十五世纪山西商人席铭的豪语:“丈夫苟不能立功名于世,抑岂不能树基业于家哉!”在这句豪语的后面,我们隐然看到他对即将投身的商业抱有一种自傲的心理。士的事业在国,是“立功名于世”;然而商的“基业”在家,也足以传之久远。明末曹叔明《新安休宁名族志》卷一记商人程周有云:

> 贾居江西武宁乡镇……遂致殷裕,为建昌当,为南昌盐,创业垂统,和乐一堂。[151]

此处所用“创业垂统”四字实在非同小可。这四个字从来是开国帝王的专利品,现在竟用来形容商人的事业了。这一新用法所反映的社会心理的变化是不容忽视的。汪道昆《明赐级阮长公传》也说:

> 先是长公将以歙为菟裘,芜湖为丰沛。既而业大起,家人产具在芜湖城内外,筑百廛以待僦居。……中外佣奴各千指,部署之,悉中刑名。(《太函集》卷三五)

“菟裘”是用《左传》的典故:“使营菟裘,吾将老焉。”(隐公十一年)指退休养老之地。但“丰沛”是汉高祖“创业垂统”的根据地,此处即借以指阮氏的商业基地。可证以创建帝业比喻大商人的事业经营在十六世纪已相当普遍。试看阮氏商业的规模之大,布置之密,此“丰沛”一词确不是随便借用的。今天西方人所谓“商业帝国”(business empire)的观念在中国早已出现了。《新安休宁名族志》卷一又有一条云:

> 黄球号和川,幼负大志,壮游江湖,财产日隆。娶城北金公红女,青年完节,克苦勤俭,佐子不逮。商贾池阳,家道大兴。[152]

这“幼负大志”四字也是从来用之于士人的,现在又转移到商人身上来了。把这许多证据聚拢在一起,其所显示的历史意义是非常重大的;这可以说是“良贾何负于闳儒”的心理的一种表现。汪道昆《潘汀洲传》记潘氏“既老,属诸子为良贾,诸孙为闳儒”(《太函集》卷三四)。可见“良贾”和“闳儒”在他的价值系统中确已相差极微。不但当时商人如此想,

士大夫也如此说。汪道昆《范长君传》曰：

> 司马氏曰：儒者以诗书为本业，视货殖辄卑之。藉令服贾而仁义存焉，贾何负也。（《太函集》卷二九）

"服贾而仁义存"即发挥《史记·货殖列传》中的思想。钱谦益（一五八二——一六六四年）为江苏洞庭山的富商之子写传，也引司马迁语而引申之曰："人富而仁义附，此世道之常也。"（《有学集》卷三五《太学生约之翁君墓表》。此语也引于《梅村家藏稿》四七《太学张君季繁墓志铭》）其实这种说法恰与王阳明"虽终日作买卖，不害其为圣为贤"及沈垚"其业则商贾，其人则豪杰"等语消息相通。不但如此，汪道昆《虞部陈使君榷政碑》更说：

> 窃闻先王重本抑末，故薄农税而重征商，余则以为不然，直壹视而平施之耳。日中为市，肇自神农，盖与耒耜并兴，交相重矣。……商何负于农？（《太函集》卷六五）

汪氏显然肯定商贾既不负于儒，也不负于农，他们所从事的也是正正当当的"本业"。他的说法不但远在黄宗羲"工商皆本"（《明夷待访录·财计三》）之前，而且更为详尽透彻。他的薄征商税的主张在十六世纪也是十分流行的。例如张居正（一五二五——一五八二年）和张瀚同持此见，后者在南京兼摄榷务时并曾实行过薄征政策[153]。

由于商人自己和士大夫都开始对商业另眼相看，商业已取得庄严神圣的意义。王阳明说"四民异业而同道"，现在商人确已有其"贾道"了。因此商人也发展了高度的敬业和自重的意识，对自己的"名"、"德"看得很重。归有光《东庄孙君七十寿序》云：

> 昆山为县在濒海，然其人时有能致富埒封君者。近年以来，称贤者曰孙君。……自其先人……为人诚笃，用是能以致富饶。至孙君尤甚，故其业益大。然恂恂如寒士，邑之人士皆乐与之游。而以有缓急告者，时能赒恤之。于是君年七十，里之往为寿者，皆贤士大夫也。而予友秦起仁又与之姻，言于余，以为君非独饶于赀，且优于德也。（《震川先生集》卷十三）

归有光此文暗用太史公《货殖列传》"君子富,好行其德"的笔法,以"德"字为这位孙姓富贾颂寿。这是一种极高的礼赞。昆山是人文极盛之地,而"贤士大夫"都肯为一位商人祝寿,仅此一点,即可见其人德望之隆。商人自己也非常重视"德"。汪道昆《吴伯举传》记大盐商吴时英的"掌计"(即今之经理之类)假他的名义向其他商人借了一万六千缗,后来还不出来。有人向吴时英建议:"亦彼责,彼偿,尔公何与焉!"他答道:

> 诸长者挐累万而贷不知者何人,信吾名也。吾党因而为僭,而吾以僭乘之,其曲在我。是曰倍德;倍德不详。(《太函集》卷三七)

最后这笔债还是由吴时英自己偿还了。这个例子最可证商人对"德"的重视,和对"名"的爱惜。不但大贾如此,普通商人也是一样。姚鼐在一八一三年写的《赠中宪大夫武陵赵君墓表》记湖南商人赵宗海死后的情况说:

> 初君所受托以财贿者,有数千金。及君没,颇乏偿赀;或谋以孤寡辞而弗与。太恭人(按:宗海妻)曰:吾夫信义,故人托之。今弗偿,为夫取恶名也。乃破产鬻室中衣物以尽偿其负。(《惜抱轩全集·文后集六》)

甚至"伙计"(或"夥计")也必须建立自己的声名,才有前途。明代沈孝思《晋录》(《学海类编》本)说:

> 平阳、泽、潞,豪商大贾甲天下,非数十万不称富,其居室之法善也。其人以行止相高,其合伙而商者,名曰伙计。一人出本,众伙共而商之,虽不誓而无私藏。祖父或以子母息丐贷于人而道亡,贷者业舍之数十年。子孙生而有知,更焦劳强作,以还其贷。则他大有居积者争欲得斯人以为伙计,谓其不忘死肯背生也。则斯人输少息于前,而获大利于后,故有本无本者,咸得以为生。且富者蓄藏不于家,而尽散之为伙计。估人产者,但数其大小伙计若干,则数十百万产可屈指矣。

可见山西“伙计”的道德自律之严。新安的情形也是一样。顾炎武《肇域志》云：

> 新都……大贾辄数十万，则有副手而助耳目者数人。其人铢两不私，故能以身得幸于大贾而无疑。他日计子母息，大羡，副者始分身而自为贾。故大贾非一人一手足之力也。[154]

“副手”即前引《太函集》之“掌计”，这是徽州的“伙计”。其人必“铢两不私”，才能得到大贾的信任，然后再自谋发展。这两条资料当然是指一般的情况而言，“伙计”舞弊的事终是不可免的，上引吴时英的“掌计”即是一例。以徽州而论，其“副手”、“掌计”大抵以亲族子弟为多。王世贞(一五二六——一五九〇年)《赠程君五十序》：

> 门下受计出子者恒数十人，君为相土宜、趣物候，人人授计不爽也。数奇则宽之，以务究其材；饶羡则廉取之，而归其赢。以故人乐为程君用。而自程君成大贾，其族之人无不沾濡者。(《弇州山人四部稿》卷六一)

休宁金声(一五九八——一六四五年)《与歙令君书》也说：

> 夫两邑(按：休宁、歙县)人以业贾故，挈其亲戚知交而与共事。以故一家得业，不独一家得食焉而已。其大者能活千家百家，下亦至数十家数家。(《金太史集》卷四)

这些证据都是说明“伙计”制度对明清“贾道”发展的贡献。“伙计”制在当时相当普遍，除上述山西、安徽外，江苏也有之。归庄《洞庭三烈妇传》记江苏洞庭山一个名叶懋的“伙计”的事，说：

> 凡商贾之家，贫者受富者之金而助之经营，谓之伙计。叶懋婚仅三月，出为同宗富人伙计。(《归庄集》卷七)

可证江苏的“伙计”也多来自宗族或亲戚子弟之贫者。由于“伙计”制度对明、清商业发展具有特殊的重要性，我们有必要扼要地指出其中几个

特点。但限于篇幅及体例,详细的论证无法涉及。第一,这是一个全新而普遍的制度。以规模和组织言,以前中国史上实无前例。因此《晋录》和归庄才觉得有必要为"伙计"下一界说[155]。第二,以上引资料及其他个案来看,大贾和"伙计"断然是"老板"和"雇员"的关系。顾炎武所引资料说新安的"副手"后来可以"分身自为贾",这不但与山西"伙计"的"获大利于后"相合,而且在《太函集》中实例甚多。我们不能因为偶有一个例子,即"掌计"太"跋扈",欺负老主人,被青年力壮的少主人"面数而挟之庭下"(《太函集》卷五八《程次公墓志铭》),便推断大贾和"伙计"是"主奴关系"或"封建土地关系在商业上的一种表现形式"[156]。第三,"伙计"、"掌计"大体都是亲族子弟。这一事实恰好说明明清商人如何一面利用传统文化的资源,一面又把旧的宗族关系转化为新的商业组合。这正是中国从传统到现代的一种过渡方式。清末民初中国新型的资本家仍然走的是这条路。难道现代型企业的发展必须以"六亲不认"为前提吗?试问在中国传统社会中还有比亲族更可信托的"助手"吗?西方的宗教组织在社会上占主宰地位,而中国无之。以社会功能言,中国的亲族组织即相当于西方近代各教派的组织。例如教友派(Quakers)的通婚必须限于派内。韦伯以为新教伦理的一大成就即在打破亲族的束缚,使家与商业完全分开。而中国则太重亲族的"个人"关系,没有"事业功能"(functional tasks 或 enterprises),因此经济发展受到限制[157]。这是由于他对中国史缺乏认识的缘故。明清大贾与"伙计"的关系即已向"事业功能"迈出了一大步。所以山西以诚实不欺著名的"伙计"才会成为其他大贾"争欲得之"的对象。不但如此,亲族关系妨碍现代企业之说根本便站不稳。据艾施顿(T. S. Ashton)对十八世纪初期英国钢铁工业的研究,铁业当时几全在教友派的控制之下,而其中重要的企业家都和创业的达比(Darby)家族有亲族关系,包括儿子、族人、女婿、连襟等,还有少数人是其"伙计"(employees)出身。而且这还不是例外。在工业革命初期的西方,企业和家族关系的结合(the union of business and family relationships)是一个极为正常的现象[158]。总之,我们对"伙计"制度的出现应予以最大的重视,因为他们可以说是中国经营管理阶层(managerial class)的前身。

"伙计"制度是应运而生的,因为当时有些大贾的商业已遍及全国。例如上文已提到的那位以"芜湖为丰沛"的阮长公,"其所转毂,偏于吴、越、荆、梁、燕、豫、齐、鲁之间,则又分局而贾要津。长公为祭酒,升降赢

缩,莫不受成"(《太函集》卷三五《阮长公传》)。其经营的规模可以概见。而且此中"祭酒"一词也极为流行,更可注意。这又是商人已夺得士大夫的尊号之一证。吴伟业《太仆寺少卿席宁侯墓志铭》记江苏洞庭山的席本桢(一六〇一——一六五三年)的商业规模有云:

其于治生也,任时而知物,笼万货之精,权轻重而取弃之,与用事者同苦乐。上下戮力,咸得其任。通都邸阁,远或一二千里,未尝躬自履行。主者奉其赫蹄数字,凛若绳墨。年稽月考,铢发不爽。(《梅村家藏稿》卷四七)

这种组织的严密,仅凭一纸书信("赫蹄")[159]即可指挥至一二千里之外,较之现代企业何尝逊色?其"用事者"("伙计")又何尝没有"事业的功能"?大贾必赖"伙计"、"非一人一手足之力",这是一个实例。

席本桢"读书治《诗》、《春秋》",他做生意能"任时而知物"、"权轻重而取弃之"自然是拜儒家教育之赐。明清商人因多"弃儒就贾",而且为贾后仍多不断地读书,他们的文化和知识水平并不在一般"士"之下。他们之擅"心计"并能掌握各地市场变化的规律,是和这一儒学背景分不开的。这一点现在已有研究者初步予以证实[160]。当时的商人"直以九章当六籍"(《太函集》卷七七《荆园记》),这更说明商人对算术的重视。明末《商业书》中便往往附有《算法摘要》一类东西,以备商人参考。《指名算法》、《指名算法宗统》等商业算术书的大量出现尤其与商业发达有密切的关系。韦伯特别看重近代西方的复式簿记(double book-keeping)和算术在商业上的应用,认为是"理性化的过程"的证据。中国虽无复式簿记,但十六世纪的商业算术是足以和同时代的西方抗衡的[161]。现在让我们另举一些比较被忽略的证据以说明中国商业经营的"理性化的过程"。顾宪成(一五五〇——一六一二年)《小心斋札记》卷十四有一条云:

何心隐辈坐在利欲盆中,所以能鼓动得人。只缘他一种聪明,亦有不可到处。耿司农(按:定向,一五二四——一五九六年)择家僮四人,人授二百金,令其生殖。其中一人尝从心隐请计。心隐授以六字诀曰:买一分,卖一分。又有四字诀:顿买零卖。其人遵用之,起家至数万。

这个故事是否真实,无关紧要。但由此可见知识对于经营商业的重要性。据清代档案,吕留良的孙辈在雍正十年(一七三二年)发遣宁古塔为奴,但在乾隆四十年(一七七五年),其曾孙等已因开药铺(这是吕留良的旧业),贩卖米、盐,以及貂皮、人参等致富,并申请捐纳监生了[162]。这是一个千真万确的事实,正可与何心隐的传说互证。何心隐的六字诀其实即是要转手快,薄利多销,也就是韦伯所说的"principle of low prices and large turnover"[163]"薄利多销"事实上是明清商人的一个最重要的指导原则,实例不胜枚举。以下我们只选几个最有代表的个案对此点略作说明。康海在《叔父第四府君墓志铭》中记载了他的四叔康銮对一个待高价而售货的商人的批评。康海引他的叔父的话并加以论断曰:

> 彼不知贾道也。俟直而后贾,此庸贾求不失也,可终岁不成一贾。凡吾所为,岁可十数贾,息固可十数倍矣。故长安人言善贾者,皆曰康季父云。(《康对山集》卷三九)

这里"贾道"两字是建立在"工具理性"的观点之上的,故"善贾"之"善"即是"工欲善其事"之善,在道德上原是中立的。这种"贾道"便是多做几次生意,每次少赚一点,不必等到高价才脱手。但从另一角度看,此道又是合乎道德的。魏禧《三原申翁墓表》说申文彩:

> 业盐筴,得廉贾五利之术,家以大昌。(《魏叔子文集》卷十八)

"廉贾"语出《史记·货殖列传》:"贪贾三之,廉贾五之。"宫崎市定对这两句话有新解,认为是"贪贾"只跑三回生意,"廉贾"则跑五回[164]。其说若可信,则薄利多销的原则早已出现,不过到明清才大行其道。但"廉"字则有道德涵义。汪道昆《明处士江次公墓志铭》记江氏戒其子之言曰:

> 且耕者什一,贾之廉者亦什一,贾何负于耕?古人病不廉,非病贾也。(《太函集》卷四五)

所以,儒家的知识和道德在"廉贾"身上又获得了统一。上一节所引金

汝蕃为舅父席氏作“伙计”,大获信任。汪琬《观涛翁墓志铭》续云:

> 翁善治生,他贾好稽市物以俟腾踊,翁辄平价出之,转输废居,务无留货而已。以故他贾每致折阅,而翁恒擅其利。(《尧峰文钞》卷十六)

这是以薄利多销而获成功的典型例证。再举一个十八世纪的书贾陶正祥(一七三二——一七九七年)之例。孙渊如《清故封修职郎两浙盐课大使陶君正祥墓碣铭》说他:

> 与人贸易书,不沾沾计利所得。书若值百金者,自以十金得之,止售十余金。自得之若十金者,售亦取余。其存之久者,则多取余。曰:吾求赢余以糊口耳。己好利,亦使购书者获其利。人之欲利,谁不如我?我专利而物滞不行,犹为失利也。以是售书甚获利。……当是时,都门售书画有王某,售旧瓷什器有顾某,意见悉如君,皆盛行于时。(《五松园文稿》,收在四部丛刊本《孙渊如诗文集》内)

这位书贾能对“薄利多销”发挥出一番大道理,正见其深入理性化的“贾道”。同时尚有王某、顾某也不谋而合,尤足为“贾道”盛行之证。

明清商人高度理性化使他们能转化许多传统文化资源为经营企业的手段。前面我们已讨论了他们怎样在亲族的基址上发展了“伙计”制度。现在再看下面的例子。钱泳《履园丛话》卷二四《杂记下》云:

> 苏州皋桥西偏有孙春阳南货铺,天下闻名。铺中之物亦贡上用。案春阳,宁波人,明万历中,年甫弱冠,应童子试不售,遂弃举子业,为贸迁之术。始来吴门,开一小铺,在今吴趋坊北口。……其为铺也,如州县署,亦有六房,曰南北货房、海货房、腌腊房、酱货房、蜜饯房、蜡烛房。售者由柜上给钱,取一票,自往各房发货,而总管者掌其纲,一日一小结,一年一大结。自明至今已二百三四十年……其店规之严,选制之精,合郡无有也。

这简直是现代百货商店的经营方式了。但最值得注意的则是孙春阳竟

能把州县衙门的“六房”制度转化为经营南货铺之用。这种化腐朽为神奇的本领当然是来自他的“弃儒就贾”的背景了。明清“贾道”的理性化也带来了新的竞争方式。十九世纪上叶许仲元《三异笔谈》卷三“布利”条记：

> 新安汪氏设益美字号于吴阊，巧为居奇，密嘱衣工，有以本号机头缴者，给银二分。缝人贪得小利，遂群誉布美，用者竞市，计一年消布约以百万匹，论匹赢利百文，如派机头多二万两，而增息二十万贯矣。十年富甲诸商，而布更遍行天下。嗣汪以宦游辍业，属其戚程，程后复归于汪。二百年间，漠南漠北，无地不以益美为美也。

傅衣凌引此条，认为这是类似资本主义的“自由竞争”，大致是不错的[165]。益美布号凭布头的商标给银二分即是西方的 rebate，所不同者，似乎是给缝衣匠，而非直接还给顾客而已。这种广告方式显然也是当时“贾道”的一种新发展。

6. 结　　语

本篇关于十六——十八世纪商人的社会地位和意识形态的研究使我们看到这三百年间中国社会史和思想史都发生了很深刻的变化。从社会史的角度看，商人的“睦姻任恤之风”已使他们取代了一大部分以前属于“士大夫”的功能（如编写族谱、修建宗祠、书院、寺庙、道路、桥梁等）。商人社会功能的日益重要也反映在政府对他们的态度上。清代政府不但对商人的控制已较为放松[166]，而且态度上也较为尊重。故至晚在十九世纪以后，政府的公文告示中已绅、商并提。在商业发达的地区“商”有时尚在“绅”之前。例如麟庆（一七九一——一八四六年）自述他一八二三年任徽州知府事，曾说：

> 余抵任后……即出示严禁棚民开垦山田；劝谕商、绅，疏通河道，以妨壅遏。（《鸿雪因缘图记》第一集下册《昉溪迎母》）[167]

这当然是因为徽州商人的财力特别雄厚之故。士大夫对商人的改容相向也是一个极不寻常的社会变化。十六世纪以后著名文士学人的文集

中充满了商人的墓志铭、传记、寿序。以明、清与唐、宋、元的文集、笔记等相比较,这个差异是极其显著的,这是长期的"士商相杂"的结果。本篇所引的李梦阳、康海、汪道昆以迄清代的许多作者,或出身商贾之家,或与商贾有姻亲,或与之相交游。因此他们不但记述了商人的活动,而且有意无意之间为他们的利益说话。这正如十九世纪不少美国牧师和作家为资本主义、自由经济作辩护一样。这些人也都是工商企业家的子弟、亲戚或朋友。[168]

从思想史的观点看,新变化也极为可观。儒家的新四民说以及理欲论和公私观上的新论点不过是其中一小部分而已。最可注意的是商人自己的意识形态的出现。在明代以前,我们几乎看不到商人的观点,所见到的都是士大夫的看法。但是在明、清士大夫的作品中,商人的意识形态已浮现出来了,商人自己的话被大量地引用在这些文字之中。如果全面而有系统地加以爬搜,其收获必极为丰富。更值得指出的是:由于"士商相杂",有些士大夫(特别如汪道昆)根本已改从商人的观点来看世界了。明、清的"商业书"虽是为实用的目的而编写,其中也保存了不少商人的意识形态,那更是直接的史料了。我们尤应重视商人的社会自觉。他们已自觉"贾道"即是"道"的一部分。商贾"虽与时逐,而错行如四时;时作时长,时敛时藏。其与天道,盖冥合也"(《太函集》卷十六《兖山汪长公六十寿序》)。因此他们自然也可以"创业垂统"。一般的商人固然是"孳孳为利",正如一般的士人也是为"利禄"而读书一样。但其中也有一些"幼有大志"的商人具有超越性的"创业"动机。他们同样重视自己的"名"、"德"或"功业"。在中国自古相传的"三不朽"中,他们至少可以希望在"立功"和"立德"两项上一显身手。

商人恰好置身于上层文化和通俗文化的接榫之处,因此从他们的言行中,我们比较容易看清儒、释、道三教究竟是怎样发生影响的,又发生了什么样的影响。现在一般研究中国思想史的人有两极化的倾向:或者偏向"纯哲学"的领域,或者偏向"造反宗教"。这是有意或无意地把西方的模式硬套在中国史的格局上面。在这两极之间,还有一大片重要的中间地区仍是史学研究上的空白。商人的意识形态在这一中间地区实占有枢纽性的地位。思想自然并不是一切,但人的活动则未有不受思想支配的。商人也不可能例外。韦伯关于新教伦理与资本主义的论旨也许强调得过头了;他对于中国宗教的论断更缺乏事实的支持。但是他所提出的问题却是很有意义的。本篇的主旨之一便是要发掘出

明清商人的精神凭藉何在。他们在经营上的成功当然有赖于许多客观的因素,这是现代社会经济史家热烈讨论的对象。本篇则取“人弃我取”、“相辅相成”之意,希望找出商人究竟是怎样巧妙地运用中国传统中的某些文化因素来发展“贾道”的。整个地说,他们确能“推陈出新”。我们决不能因为他们依附了某些旧形式而忽视其中所含蕴的新创造,前面所论及的“伙计”制便是一个显例。

我们也决不能夸张明清商人的历史作用。他们虽已走近传统的边缘,但毕竟未曾突破传统。他们所遭到的主要阻力是什么呢?这个问题必须另有专文研究,此处无法全面讨论。但是我们愿意提出一点来略加阐明。

韦伯研究西方古代的经济发展,曾提出一个看法,即自由商业在“共和城邦”中易于发展,在君主专政的官僚制度下则常遭扼杀,因为后者以“政治安定”(political stability)为主要目标[169]。这一论点所蕴含的前提是政治结构有时也可以对经济形态发生决定性的作用。这个看法似乎能够部分地解释明清商人的困境。有些学者已注意到明清的“君主独裁”[170]或“国家与官僚”[171]对商人的影响。以盐商为例,他们一方面固受君主专制下官僚体系的保护,但另一方面这个体系又构成他们发展的终极限制。如所周知,明清商人有下贾、中贾、大贾的分化。一旦到了大贾的地位,他们每年对政府便要有种种“捐输”,至于贪官污吏的非法榨取则更不在话下。盐商诚然表现了浓厚的政治兴趣,如捐官、交结公卿权贵、附庸风雅等都是明证。但这些只是表面现象;分析到最后,他们的政治投资还是为保护自己的商业利益。前面已引李梦阳语,扬州盐商的“奢”如畜声乐、妓妾、珍物等只为了“援结诸豪贵,藉其庇荫”。一般中贾也同样受政府和官僚的牵累。十九世纪甘肃省的“发商生息”便最为病民之政。有些州县官甚至将发商本银一概吞没,以致承领各商只好逃亡[172]。小贾的命运也同样可悲。明末《士商要览》卷三《买卖机关》中有一条为“是官当敬”。其下注曰:

> 官无大小,皆受朝廷一命,权可制人,不可因其秩卑,放肆侮慢。苟或触犯,虽不能荣人,亦足以辱人,倘受其叱挞,又将何以洗耻哉!凡见长官,须起立引避,盖尝为卑为降,实吾民之职分也。[173]

试看专制的官僚系统有如天网地罗，岂是商人的力量所能突破？“良贾”固然不负于“闳儒”，但在官僚体制之前却是一筹莫展了。

本篇既是思想史的研究，还是让我们引几位清代思想家的话来结束本文吧！顾炎武（一六一三——一六八二年）《郡县论·四》说：

> 天下之人各怀其家，各私其子，其常情也。为天子为百姓之心，必不如其自为，此在三代以上已然矣。（《亭林文集》卷之一）

戴震《汪氏捐立学田碑》有云：

> 凡事之经纪于官府，恒不若各自经纪之责专而为利实。（《戴震文集》卷十二）

沈垚《谢府君家传》之末论曰：

> 兴造本有司之责，以束于例而不克坚。责不及民，而好义者往往助官徇民之意。盖任其责者不能善其事；善其事者每在非责所及之人。后世之事大率如此。此富民所以为贫民之依赖，而保富所以为周礼荒政之一也。（《落帆楼文集》卷六《外集一》）

这三位思想家所讨论的都是关于政府控制和人民自治之间的利害得失的问题。顾炎武的话是原则性的通论，戴震和沈垚则分别针对富商立学田和修桥梁之事而发议，但三人的见解竟不谋而合。从本文所研究的时代背景着眼，这是特别足以发人深省的。

注 释

[1] Robert Paul Wolff ed., *Kant*, *A Collection of Critical Essays Doubleday Anchor Books*, 1967 “Introduction”, p.1.

[2] 见金耀基《儒家伦理与经济发展：韦伯学说的重探》，收入《金耀基社会文选》（台北，幼狮文化事业公司，一九八五年）；于宗先《中国文化对台湾经济成长的影响》，刊在于宗先、刘克智、林聪标主编《台湾与香港的经济发展》（台北中央研究院经济研究所，一九八五年五月再版）。这两篇文章都讨论到现代西方学人如 Harold Kahn, Robert Bellah, Peter L. Berger 等人关于东亚经济与宗教伦理的看法，可供参

考。

[3] Talcott Parsons, "Capitalism in Recent German Literature, II: Max Weber", *Journal of Political Economy* (vol.37, 1929), p.40.

[4] Guenther Roth, "Introduction" in Guenther Roth and Claus Wittich 主编. *Max Weber*, *Economy and Society* (University of California Press, 1978), Vol.I, LXXII—LXXIII; LXXVI—LXXVIII.

[5] Friedrich Engels "Introduction" to *Socialism*: *Utopian and Scientific* in *Marx and Engels on Religion* (New York: Schocken, 1964) pp.300—301.

[6] Guenther Roth, "The Historical Relationship to Marxism", in Reinhard Bendix and Guenther Roth, *Scholarship and Partisanship*: *Essays on Max Weber*, (University of California Press, 1971) esp. pp.239—246.

[7] Karl Marx, "Reply to Mikhailovsky", in L.Feuer 所编 K.Marx, - F.Engels, Basic Writings on Politics and Philosophy (New York, 1959), pp. 440f.

[8] Isaiah Berlin, *Karl Marx Fourth Edition* (Oxford University Press, 1978), p.197.

[9] Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Talcott Parsons Translated (London: Allen & Unwin, 1930), pp.19—20; Roth, "Introduction" in Weber's Economy and Society, LIII—LIV.

[10] 见余英时《韦伯观点与"儒家伦理"序说》,《中国时报》"人间",一九八五年六月十九日。

[11] Protestant Ethic, pp.55—56.

[12] Protestan Ethic, pp.91—92,并可参看 Talcott Parsons, The Structure of Social Action (The Free Press, 1949)第三部第十五章论 Weber 及思想的功用。

[13] Max Weber, *The Religion of China*, *Confucianism and Taoism*, (The Free Press, 1951)第八章结论部分关于儒家和清教的比较。

[14] Robert N.Bellah "Religious Evolution", William A.Lessa & Evon Z.Vogt eds. Reader in Comparative Religion (New York: Harper & Row, Second Edition), 1965. pp.82—84.

[15] 见 *Pretestant Ethic*, pp.79—81。读者如欲对于"天职"观念作更进一步的了解,则当参看第三章注一到注六的详细考证,第二〇四——二一二页。关于"天职"观念在基督教思想史上的转变,可参看 Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches* (London: Allen & Unw in, 1931), Vol.2, pp.609—612。关于批评韦伯的说法,可看 Kurt Samuelsson, *Religion and Economic Action* (New York: Basic Books, 1961), pp.43—47。此书是对韦伯理论的一部有系统的反驳。

[16] Troeltsch,前引书,第五七二——五七三页。

[17] 陈寅恪《金明馆丛稿》二编(上海古籍出版社,一九八〇年),页二五一。

[18] 关于中国思想的"人间性"问题,参看余英时《中国知识阶层史论》(台北,联经,一九八〇年),页五四——五七。

[19] 中国的"此世"与"彼世"是不即不离的关系,故可称之为"内在超越"(immanent transcendence),详见余英时《从价值系统看中国文化的现代意义》(台北时报出版公司,一九八四年)。关于秦汉道教神仙思想的人间倾向,可看 Ying-shih Yu, "Life and Immortality in the Mind of Han China", Harvard Journal of Asiatic Studies, Vol.25, 1964—1965。

[20] 关于佛教中国化的长期历史过程,有一部深入浅出的著作可供参考,即 Kenneth K. S. Ch'en *The Chinese Transformation of Buddhism* (Princeton University Pres, 1973).

[21] 钱穆《再论禅宗与理学》,收入《中国学术思想史论丛》第四册(台北,东大图书公司,一九七八年),页二三二。

[22] 惠能是否"不识字",很难断定,因为他的传记中颇多宗教神话的成分。宇井伯寿在《禅宗史研究》第二(东京,岩波书店,一九四一年)第二章"六祖慧能传"中曾详细比较一切有关传记。他认为惠能在青年时代卖柴养母之暇,早已读过各种佛教经典,所以才有后来的"顿悟"(页一八八———一八九)。最近印顺在《中国禅宗史》(台北,一九七一年)中暗驳宇井之说,认为这是因为惠能是"利根",而且不识字通佛法并非不可能(页一九一———一九三)。这个问题不容易获得真正的解决。不过惠能受教育程度不会太高,大概是事实。

[23] 本文所根据的敦煌本《坛经》是郭朋的《坛经校释》(北京,中华书局,一九八三年)。

[24] Robert N. Bellah,前引文 p.82.

[25] 可看中村元《禪における生産と勤勞の問題》(一)《禅文化》第二期,及(二)《禅文化》第三期。

[26] 关于"一日不作、一日不食"的考证可参看宇井伯寿,前引书,页三六九——三七〇。按:黄庭坚《南康军开先禅院修造记》云:"药山以三蔑绕腹,一日不作则不食。"(《豫章黄先生文集》卷十八)则以"不作不食"归之药山惟严(七五一——八三四年)。但检之《宋高僧传》卷十七及《景德传灯录》卷十四,均未见其事。惟严属青原行思第二世。无论如何,此例可见"入世苦行"是禅宗各派的共同精神。

[27] 亦见于《禅苑清规》九。二书均收入《续藏经》第二册。中村元在上引文(一)中认定禅宗和尚转向劳动以四祖道信(五八〇——六五一年)为一大关键,因为庐山大林寺和五祖的黄梅双峰寺都有数百至千人,其地又远离城市,不能靠行乞为生。安禄山乱后,寺庙也不再能仰赖贵族施舍庄园为生。百丈怀海"一日不作,一日不食"的新规即在此种背景下产生(《禅文化》二,页二七——三五)。按:中村元的说法似出推测,与事实不符。安史乱后,贵族舍田为寺以及寺院大量置田产之事仍时有所见。南方如苏州、杭州、天台等未受战乱波及,其例更多。可看陶希圣主编《唐代寺院经济》(台北,食货出版

社，一九七四年）"寺观庄田"所收诸例，并可参考 Jacques Gernet, Les aspeèts èconomiques du Bouddhisme dans la societe du Ve au Xe Siecle (Paris, 1956) pp.112—138.所引敦煌及其他有关寺田的史料。安史之乱后，唐代社会经济发生了重要变化，固属事实，但究竟是否足以解释百丈清规的出现，恐怕还有待于进一步研究。关于百丈清规所表现的中国佛教经济思想，可看道端良夫《中國佛教と社會との交涉》（京都，一九八〇年），页四五——六七及 Kenneth Ch'en，前引书，页一四五———一五一。

[28] Weber, *Protestant Ethic*, p.80; Troeltsch，前引书，pp.609—610.

[29] 见宇井伯寿《百丈清規の歷史的意義》，页六二八——六四五，此文详溯《百丈清规》在佛教史上的起源和发展，并且特别重视它对日本禅宗的影响。关于最后一点可参考今枝爱真《中世禅宗史の研究》（东京大学出版会，一九七〇年）第三章第三节《清規の傳來と流布》，页五六——七二。

[30] 见吉冈义丰《道教の研究》（京都，法藏馆，一九五二年），页一三二。

[31] 宇井伯寿《禅宗史研究》第二，页三九五（"附记"）引大谷湖峰的话。

[32] 关于宋代官方道教的一般状况，可看窪德忠《道教史》（东京，小川出版社，一九七七年）页二五八——二八七；专论宋徽宗与道教的关系的，则有金中枢《论北宋末年之崇尚道教》，《新亚学报》第七卷第二期（一九六六年八月）及第八卷第一期（一九六七年二月）。我们当然也不能过信王恽的话，真以为新道教全无"幻诞之事"。"幻诞"、"祭醮"全真教也仍有所见，这是民间宗教所不能完全避免的。但他们确以"入世苦行"为立教的主要精神。此点大致不成问题。参看柳存仁《全真教和小说西游记（二）》，《明报月刊》第二十卷第六期（一九八五年六月），页五九——六〇。

[33] 关于王重阳的《立教十五论》，可看吉冈义丰前引书，页一七六——一八〇。

[34] Troeltsch，前引书，页六〇九。

[35] 以上尹志平《北游语录》和王志谨《盘山语录》各条都从钱穆的《金元统治下之新道教》一文中转引，见《中国学术思想史论丛》第六册（台北，东大图书公司，一九七八年），页二〇一——二一一。

[36] Weber, *Protestant Ethic*, p.1580.又王恽《大元故清和妙道广化真人玄门掌教大宗师尹公道行碑铭》（见《秋涧先生大全文集》卷五十六）记尹志平的修行要诀，有云："修行之害，食睡色三欲为重。多食即多睡，睡多情欲所由生。人莫不知，少能行之者。必欲制之，先减睡欲。"这也可以证实前引"禁睡眠"、"服勤苦"之语确是全真教的一贯教法。此碑之末又说尹志平的弟子仇志隆"居终南四十余年，洁以修己，耕而后食"，更可证明全真教三传之后仍守"服勤苦"和"一日不作，一日不食"之戒。

[37] 此碑未著录，文从陈垣《南宋初河北新道教考》（北京，中华书局，一

九六二年)页四一转引。

[38] 此碑未著录,文从陈垣《南宋初河北新道教考》(北京,中华书局,一九六二年),页九一。

[39] 此碑亦未著录,引自陈垣《南宋初河北新道教考》,页八七。

[40] 同上书,页八八。

[41] 见秋月观瑛前引书,页一七九。

[42] 按陈垣在《新道教考》页四说:"三教祖乃别树新义,聚徒训众,非力不食。"其实此语只能用于全真与真大道两教,不能施之于太一教。

[43] 关于《太上感应篇》的研究,可参考吉冈义丰,前引书第二章(《感應篇と功過格》)。

[44] 见吉冈义丰,前引书,页一三一。有关全真教混合儒、禅、道三教及其入世苦行的特色,并可参看窪德忠《中國の宗教改革——全眞教の成立》(京都·法藏馆,一九六七年)。奥崎裕司撰《民众道教》一章(见福井康顺等共同监修,《道教》,第二卷,东京,一九八三年)曾对上文所论四派新道教有综合论述。其大旨谓四大新道教都有三教融合的强烈倾向,其中全真较受禅宗影响,真大道与净明则以儒家伦理为主。此说似略嫌简化,但所言三教混合的趋势是不错的。关于全真教的"三教归一"说,更可参看柳存仁《全真教和小说西游记(五)》,《明报月刊》第二十卷第九期(一九八五年九月)页七一。

[45] 赵翼,《廿二史劄记》卷二十《唐初三礼汉书文选之学》;陈寅恪《隋唐制度渊源略论稿》(北京,中华书局,一九六三年)第二章《礼仪》。

[46] 陈寅恪《论韩愈》,现收入《金明馆丛稿初编》(上海古籍出版社,一九八一年),页二八七。陈氏指出韩愈排斥佛教诸论点皆前人所已发(页二八九),也是正确的,见汤用彤《隋唐佛教史稿》(北京,中华书局,一九八二年),第一章第五节《韩愈与唐代士大夫之反佛》,页三一——四〇。

[47] 《论韩愈》,页二八六。但韩愈借用禅宗的传心说反为后世佛教徒所乘。例如契嵩即谓禹、汤以下年代都不相及,"乌得相见而亲相传禀耶?"见《镡津文集》(日本大正新修《大藏经》本,第五二卷史传部四)卷十四"非韩上"第一。

[48] 见《景德传灯录》卷五"吉州青原山行思禅师"条。《传灯录》卷三《菩提达摩传》云:"内传法印,以契证心;外付袈裟,以定宗旨。"以传衣传法始于达摩之传慧可。但此恐是后世追造之说。

[49] 并可参看《柳河东集》卷三四《答韦中立论师道书》、《答严厚舆秀才论师道书》,及《报袁君陈秀才避师名书》等篇。

[50] 陈寅恪《唐代政治史述论稿》(上海商务印书馆,一九四七年),页六〇——六一。

[51] 参看长部和雄《唐代禅宗高僧の士庶教化に就いて》,刊于《羽田博士颂寿纪念东洋史论丛》(京都,一九五〇年),页二九三——三一九。

[52] 陈垣《释氏疑年录》(北京,中华书局,一九六四年),页四四二。北宋也有僧人之父为"法孙"之例,见《河南程氏遗书》卷二二上《伊川杂录》。

[53] 关于唐代儒家的提倡师道,可看钱穆《杂论唐代古文运动》第八节,收入《中国学术思想史论丛》(四),页六七——六九。

[54] 详见严耕望《唐人习业山林寺院之风尚》,收在《唐史研究丛稿》(香港新亚研究所,一九六九年),尤其是页四二一——四二四。

[55] 盛朗西《中国书院制度》(台北华世出版社重印本,一九七七年),页廿一——廿四。

[56] 南怀瑾《禅宗丛林制度与中国文化教育的精神》(收在《禅与道概论》,台北真善美出版社,一九六八年),页一二〇似误以程明道为程伊川。

[57] 今枝爱真《中世禅宗史の研究》,页五六——六四。

[58] 朱子也承认李翱"有些本领",并说《复性书》"有许多思量",不过"道理是从佛中来"。《朱子语类》(台北正中书局,一九七三年),卷一三七。

[59] 见赞宁《宋高僧传》卷十七《唐朗州药山惟俨传》及《景德传灯录》卷十四"沣州药山惟俨禅师"。但这类故事虽僧徒之有识者亦未尽信,如契嵩《镡津文集》卷一《劝书第一》便对《宋高僧传》此说表示怀疑。《四库全书总目提要》卷一五〇《集部三》及余嘉锡《四库提要辩证》(香港中华书局,一九七四年,下册,页一二八六——一二八九)均详辨李翱问道惟俨之事,但未引《僧传》及《镡津集》。《僧传》成于端拱元年(九八八年),较《灯录》为早,而不载李诗,则此诗来历可疑。

[60] 详见 Ying-shih Yu, "Morality and Knowledge in Chu Hsi's Philosophical System", in Wing-tsit Chan ed. Chu Hsi and Neo-Confucianism (Honolulu: University of Hawaii Press, 1986), pp.228—254.

[61] Weber, *The Religion of China*, pp.227—228, pp.152—154.

[62] 条目编号乃依陈荣捷《王阳明传习录详注集评》(台湾学生书局,一九八三年)。

[63] 朱子此说必须从他的理气论求得解释。"天地以生物为心",此即是"理"。但"理"与"气"不相离,而气化又无一息之停,所以"天地"不会坏。"此世"则以"人"为主体,如果"人无道极了",一任"气"逆"理"而行,在"气强理弱"的情况下,"理"终"拗不转来",于是"此世"便因"气"的妄动而沦为一混沌之局,使"理"不能存于其中。"此世"既无"理"自然便归于毁灭。如果核子战争的威胁是真实的,那么朱子此语便将成为可怕的预言了。又本篇旨在说明新儒家伦理的哲学根据,至于其中理论上的困难则存而不论。

[64] 见 Lien-sheng Yang, "Schedules of Work and Rest in Imperial China"收在 *Studies in Chinese Institutional History* (Harvard-Yenching Institute. 1961), pp.26—27。此文通论二千年来中国各阶层的勤劳工作习惯,极为

重要。

[65] 见王梓材、冯云濠《宋元学案补遗》卷二《苏先生颂》附录所引《谈训》。朱子对于苏颂十分推重，见《朱文公文集》卷七七《苏丞相祠记》及卷八六有关苏丞相祠三文。

[66] Weber, *The Protestant Ethic*, pp. 159—163. 所论可资比观。又页二六五注二八所引 Richard Baxter 的话更当一读。

[67] 同上书，页一五七——一五八。

[68] 二程都重视"守本分"和"尽分"，见《河南程氏外书》卷十二引《尹和靖语》。

[69] Weber, *The Religion of China*, p.245.

[70] 关于陈亮和朱熹的争论，可看 Hoyt C. Tillman, *Utilitarian Confucianism: Ch'en Liang's Challenge to Chu Hsi* (Council on East Asian Studies, Harvard University, 1982)。

[71] Weber, *The Protestant Ethic*, pp. 121—122.

[72] 道教的"种民"略与"选民"观念相近，但仍不同。孔子"天生德于予"的观念在后世甚为淡薄，所以王安石曾借此语开玩笑说："天生黑于予，园荽其如予何！"见魏泰《东轩笔录》卷十二第一条。

[73] 关于"先觉"之说，详见《程氏遗书》卷二上"天民之先觉"条及《朱子语类》卷一三〇《本朝四》，"东坡聪明，岂不晓"条论伊尹"天民之先觉"一段。

[74] Ernst Troeltsch, *The Social Teaching*, pp.588—589.

[75] "以天下为己任"语并不见于欧阳修《范公神道碑》及《五朝名臣言行录》卷七。《宋史》卷三一四本传叙范仲淹生平曾用此语，或受朱子影响。俟再考。

[76] Troeltsch 引前书 pp.617.

[77] 宫崎市定《宋代の士风》一文(收入《アジァ史研究》第四，京都东洋史研究会，一九六四年，页一三〇——一六九)专驳朱子《名臣言行录》中所美化的"士风"，意在建立客观的史实，自无可厚非。但他根据有问题的《碧云騢》而致疑于范仲淹，(页一三三——一三四)则仍不免轻信。刘子健《梅尧臣"碧云騢"与庆历政争中的士风》一文已加驳正。(收在《宋史研究集》第二辑，中华丛书编审委员会，一九六四年、页一四一——一五五)范仲淹的人格当然未必"完全无缺"，但他所树立的风范在当时影响甚大，似无可否认。黄庭坚(一〇四五——一一〇五年)《跋范文正公诗》云："范文正公在当时诸公间第一品人也。故余每于人家见尺牍寸纸，未尝不爱赏，弥日想见其人。所谓先天下之忧而忧，后天下之乐而乐，此文正公饮食起居之间先行之而后载于言者也。"(《豫章黄先生文集》卷三十)黄山谷不是理学家又与范年代相接，所言应有相当根据。宫崎氏想从"士大夫史观"中摆脱出来，但他所根据的材料(如《碧云騢》)仍出士大夫之手。不但其文为孤证，其人更可疑。此何能获得"客观史实"？这是实证

方法(positivistic method)所无可避免的内在限制。

[78] 参看孙国栋《唐宋之际社会门第之消融》,收在《唐宋史论丛》(香港龙门书店,一九八〇年),页二一一——三〇八。

[79] 余英时《中国知识阶层史论》,页二一四,注七。

[80] Arthur F. Wright, *Buddhism in Chinese History* (Stanford University Press, 1959) p.93.

[81] 见《五朝名臣言行录》卷七之二引《东轩笔录》及江少虞《宋朝事实类苑》卷七引《湘山野录》。

[82] 洪迈《夷坚志》(何卓点校,中华书局,一九八一年)支癸卷十"古塔主"条,第三册,页一二九五——一二九六。

[83] 沈括《梦溪笔谈》(胡道静校注,中华书局,一九五七年)卷十一第二〇四条。

[84] 《范文正公集》(万有文库本),《尺牍》卷下,"文鉴大师"。关于范仲淹与佛教的关系及其义庄经营所受佛教常住田的影响,可看:Denis Twitchett, *The Fan Clan's Charitable Estate* 1050—1760. in David S. Nivison and Arthur F. Wright, eds, Confucianism in Action, Stanford University Press, 1959) esp. pp.102—105。

[85] 惠洪《冷斋夜话》(学津讨原本)卷十"圣人多生儒佛中"条。按:末句有误字(殷礼在斯堂丛书本亦同),此参照丁传靖《宋人轶事汇编》卷十所引校改。

[86] 见吴曾《能改斋漫录》卷十一"浪子和尚"条。

[87] 《冷斋夜话》卷十一"欧阳修何如人"条。

[88] 王安石罢相(一〇七六年)后居定林寺,见胡仔《苕溪渔隐丛话》前集卷五七"赞元"条引《僧宝传》。定林寺有二,安石所居乃下定林寺,见沈钦韩《王荆公诗文沈氏注》卷二"定林院"条引《建康志》。

[89] 《苕溪渔隐丛话》前集卷三七"俞清老"条引《诗选》说"《冷斋夜话》中数事皆妄"。但此条似无可疑,详下文。

[90] 惠洪《石门文字禅》卷二四。同书卷二三"昭默禅师序"中明言"雪峰真觉禅师",则必指雪峰义存无疑。宋代云门宗强调爱众生,如该宗福昌知信(一〇三〇——一〇八八年)以入世苦行,开垦耕田著称。他曾说:"一切圣贤,出生入死,成就无边众生行。愿不满,不名满足。"(《豫章黄先生集》卷二四《福昌知信禅师塔铭》)知信与王安石是同时代人,可窥儒、释精神汇通之消息。

[91] 蔡上翔《王荆公年谱考略》专为王安石辨诬,但也并不能否认王氏晚年"喜看佛书。"(卷首二)蔡书亦未提及《冷斋夜话》此条。

[92] 王安石说:"由其道而言,谓之神,由其德而言,谓之圣,由其事业而言,谓之大人。"又说:"故神之所为当在于盛德大业……世盖有……以为德业之卑不足以为道,道之至者在于神耳。于是弃德业而不为。夫如君子者皆弃德业而不为,则万物何以得其生乎?"(《临川先生文集》卷六六《大人论》)。这番话极为重要,充分显示了他的入世

精神。他的"道"虽"存乎虚无寂寞不可见之间"(亦上引文中语),但已不是佛教的背离此世,而是儒家的面对此世了。所以"道"必须转化为"事业"。

[93] 契嵩《镡津文集》卷八《西山移文》云:"彼长沮桀溺者,规规剪剪,独善自养,非有忧天下之心,未足与也……与其道在于山林,曷若道在于天下? 与其乐与猿猱麋鹿,曷若乐与君臣父子?"此文撰于康定元年(一〇四〇年)以后,其"忧天下"云云当是有闻于范仲淹的名言。契嵩此文劝一位道家不要避世,希望他"道在天下","乐与君臣父子",可见他的入世精神已比以前的禅宗更进了一步。后来大慧宗杲也说"世间法即佛法","父子天性一而已"及"予虽学佛者,然爱君爱国之心,与忠义士大夫等",更可见新儒家对新禅宗也发生了影响力。参看钱穆《再论禅宗与理学》,收在《中国学术思想史论丛》(四),页二四五——二四七。

[94] "三教合一"的运动早已萌芽于宋元之际,见沈曾植《海日楼札丛》(中华书局,一九六二年)卷六"三教"条,页二五八——二五九;Liu Ts'un-yan and Judith Berling,《The 'Three Theachings' in the Mongol-Yuan Period, in Hok-lam Chan and Wm. Theodcre de Bary, eds. Yuan Thought, Chinese Thought and Religion Under the Mongols (Columbia University Press, 1982), pp.479—512.

[95] 明代林兆恩(一五一七——一五九八年)的三教运动影响最大,详见 Judith A. Berling, *The Syncretic Religion of Lin Chao-en* (Columbia University Press, 1980)。

[96] 参看 Kurt Samuelsson, *Religion and Economic Action*,第二章。据此书的分析,清教伦理毋宁是反资本主义的。又据 R.H.Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism* (A Pelican Book, 1938 pp.311—313)的分析,韦伯对加尔文教和清教伦理的讨论都失之简化。如清教徒中有贵族、工匠、商人、地主、穷人等各种社会成分的人;清教也没有一个统一的社会理论可以把他们都包括进去。

[97] 陆象山接受《大学》的纲领,并以"格物"为下手处,见《象山先生全集》卷二一《学说》及卷三五《语录》下。王阳明特别重视《大学》,以致引起以下无数的争论。这是尽人皆知的事实。

[98] Troeltsch, *The Social Teaching*, pp.590—592.

[99] 余英时《清代学术思想史重要观念通释》(《史学评论》第五期,一九八三年一月),《经世致用》篇,页三二——四五。

[100] 《象山先生全集》卷二三《白鹿洞书院讲义》。又据卷三四《语录》上"傅子渊自此归其家"条,象山也以"义利之辨"是他的教法上的重点。这是特别针对"士"的说教。其实这也就是"复其本心"或"先立其大"。

[101] Myron P.Gilmore, "Fides et eruditio, Erasmus and the Study of History" in his *Humanists and Jurists*, *Six Studies in the Renaissance*, (Harvard U-

niversity Press, 1963) p.11.

[102] E. Harris Harbison, *The Christian Scholar in the Age of the Reformation*, (New York: Charles Scribner's Sons 1956) Chap,4《Luther》.

[103] Franck 语见 Weber, *General Economic History* (tr. by Frank. H. Knight, The Free Press, 1927) p.366. 按：Frank 是路德同时的人，他不立文字，不依教会，专讲"精神"(Spirit)为人人所共有。他提倡一种"无形教会"(Invisible Church)，与禅宗及陆、王颇相似，可以说是基督教中的"内向超越"型。这也许是其不能在"外在超越"的大传统中立足之故。参看 Troeltsch, Social Teaching, pp.760—762。

[104] 张又渠《课子随笔》卷二所引，见柯建中《试论明代商业资本与资本主义萌芽的关系》，收入《中国资本主义萌芽问题讨论集》续编(北京，一九六〇年)页一〇一。歙县《竦塘黄氏宗谱》[嘉靖四十五年(一五六六年)刊本]卷五"明故金竺黄公崇德公行状"记黄崇德(一四六九——一五三七年)从商的经过尤其值得注意。原文说："公……初有意举业，(父)文裳公谓之曰：'象山之学以治生为先。'公喻父意，乃挟资商于齐东。……一岁中其息什一之，已而升倍之，为大贾矣。于是修猗顿业，治鹾淮海，治生之策，一如齐东，乃资累巨万矣。……公居商，惟任人趋时，正道自牧，居商无商商之心，不效贪商窥窬分毫，然资日饶而富甲里中。……乃津津行德施于州间，泽及乡党。……若公者，非但廉贾，其实商名儒行哉！"(引自张海鹏、王廷元主编《明清徽商资料选编》，黄山书社，一九八五年，合肥，第二三一条，页七四——七五。)这条资料的可贵尚不仅在于它提供了一个较早的"弃儒就贾"的典型而更在于它明确地点出了陆象山之学与商人的关系。黄崇德和王阳明是同时代的人，他的父亲说"象山之学以治生为先"那句话时，王学还没有出现。可见陆象山出身商人家庭的事在明代中叶以前已引起士人的重视。这一事实颇可说明后来王学兴起的一部分社会背景，也使我们懂得为什么阳明的弟子一再提出"治生"的问题，以及阳明何以不得不修改他的观点，关于"治生"的问题，下节将有较详细的讨论。

[105] 傅衣凌《明清时代商人及商业资本》(北京，人民出版社，一九五六年)，页四一——四二，注一。

[106] Ping-ti Ho, *The Ladder of Success in Imperial China* (Columbia University Press, 1962) pp.50—51. Lien-sheng Yang, "Government Control of Urban Merchants in Traditional China"，现收入 *Sinological Studies and Reviews*(台北，食货出版社，一九八二年)，页卅二。

[107] 关于沈垚的寒士遭遇，可看《落帆楼文集》卷首所载沈曾植《序》及卷末孙燮《沈子敦哀辞》。关于沈垚的思想及其社会批评，可看钱穆《中国近三百年学术史》(上海商务印书馆，一九三七年)，页五五五——五六三。

[108] 许澄关于"治生"的说法见黄宗羲《宋元学案》卷九十引《鲁斋遗

书》。“治生”一词出于《史记·货殖列传》，原指商业经营而言。

[109] 见《陈确集·文集》卷五。此书现有中华书局整理排印本（北京，一九七九年）。

[110] 清代儒者主张“欲”不可无者甚多，王夫之和戴震的理论都是大家所熟悉的。但毛奇龄（一六二三——一七一六年）《折客辨学文》引当时某客之言有云：“阳明有存理去欲之说，不知欲是去不得的。耳目口体，与生俱来，无去之理也。”（《西河文集》第十册，页一五四六，台湾商务印书馆刊本，一九六八年）可见当时反对“去欲”的思想必甚流行。

[111] 沟口雄三《中国前近代思想の屈折と展開》（东京大学出版会，一九八〇年）《序章》对明清之交中国思想对“欲”与“私”的肯定有一般性的说明。并可参看他的《中國における公、私概念の展開》，刊在《思想》六六九号（东京岩波书店，一九八〇年三月），页一九——三八。

[112] 李颙《二曲集·观感录》“心斋先生”条末所引《王一庵先生语录》。《明儒学案》卷三十二《泰州学案》所引文字小有异同。

[113] 见岛田虔次《中國における近代思惟の挫折》（东京，一九七〇年）页二四六——二四八。

[114] 王献芝《弘号南山行状》（休宁《汪氏统宗谱》），引自张海鹏、唐力行《论徽商“贾而好儒”的特色》，见《中国史研究》，一九八四年，第四期，页六八。

[115] 参看吉川幸次郎《李夢陽の一側面——古文辭の庶民性》，刊在《立命馆文学》第一八〇号（《桥本循先生古稀纪念特辑》，一九六〇年六月），页一九〇——二〇八。

[116] 关于汪道昆的背景，可看藤井宏《新安商人の研究》（二），《东洋学报》，第卅六卷第二号（一九五三年九月）页四二——四三及同文（三），《东洋学报》第三十六卷第三号（一九五三年十二月），页六六——七一。

[117] 以上两条分别转引自寺田隆信《山西商人の研究》（京都东洋史研究会，一九七二年），页二八六及二九三。

[118] 见全祖望《鲒埼亭集》卷十二《亭林先生神道表》。

[119] 见《吕晚村文集》（台湾商务印书馆影印本，一九七三年）卷二“复姜汝高书”。朱舜水（一六〇〇——一六八二年）在日本“亦与诸商贸易往来”，见《朱舜水集》（北京中华书局，一九八一年）卷七《答华东守约书》之四，页一七五。

[120] 按：Ping-ti Ho, *The Ladder of Success in Imperial China* 附录引歙县江国茂之例。国茂，明诸生，国变后在扬州以盐业起家。我疑心也是出于遗民的动机，并非因易代之际有“黄金机会”而改业。（Ho, p. 287）。明末商人之忠于明室最可歌可泣者是崇明岛的沈百五，其事迹见钱泳《履园丛话》卷一“沈百五”条。

[121]　引自谢国桢《明代社会经济史料选编》(福建人民出版社,一九八一年),中册,页一一三。

[122]　转引自藤井宏《新安商人》(四),《东洋学报》第卅六卷第四号(一九五四年三月),页一一七。

[123]　详见 Ho, Ladder of Success。例如明代(一三六八——一六四四年)共取进士二四、五九四人,清代(一六四四——一九一一年)共二六七四七人(页一八九),所增微不足道。按:十六世纪时已有人明白指出:"士而成功也十之一,贾而成功十之九。"这句话曾使一个习进士业的人改而从商。见《南丰志》第五册"百岁翁状",引自《明清徽商资料选编》第七八八条,页二五一。

[124]　重田德《清代社会经济史研究》(东京,岩波书店,一九七五年),页二九四——三四九。

[125]　参看寺田隆信《山西商人》,页二九一——二九三。

[126]　参看许大龄《清代捐纳制度》(《燕京学报》专号之二十二,一九五〇年)。捐纳者多富商。见于页三六及一三六所引王士禛与陆陇其之文。

[127]　参看蒙思明《元代社会阶级制度》(修正本,北京,中华书局,一九八〇年),页九〇——九一;一四六——一五二。关于元代儒士的社会地位可看萧启庆《元代的儒户:儒士地位演进史上的一章》,收在《元代史新探》(台北,新文丰出版公司,一九八三年),页一——五八。

[128]　关于先秦商人的活动,可看 Cho-yun Hsu, *Ancient China in Transition* (Stanford University Press. 1965);关于秦汉时代可看 Ying-Shih Yu, *Trade and Expansion in Han China* (University of California Press, 1966)。

[129]　详见寺田隆信《山西商人》第六章。

[130]　谢国桢《明清笔记丛谈》(上海古籍出版社,一九八一年),页三五四——三五五。

[131]　关于明人小说的真实背景可看杜联喆《明人小说记当代奇闻本事举例》,《清华学报》新七卷二期(一九六九年八月),页一五六——一七五。施润泽故事的考证,见 E-tu Zen Sun, "Frugality and Wealth in a Ming Tale", *Selected Essays in Chinese Economic History* (Taipei: Student Book Co.1981) pp.183—191.

[132]　徐老仆的故事本于田汝成的《阿寄传》(《说郛》本)。此故事大概因李贽的表扬而家喻户晓。见《焚书》卷五"阿寄传"。关于冯梦龙和凌蒙初的生平和思想可看:Patrick Hanan, *The Chinese Vernacular Story*, (Harvard University Press 1981) Chaps, 4 and 7.商人喜谈小说戏曲早已成为一传统。清道光时黟县商人舒遵刚说:"人皆读四子书,及长习为商贾,置不复问,有暇辄观演义说部。"(《黟县三志》卷十五《舒君遵刚传》),引自《明清徽商资料选编》第八七七条,页二

七六。

[133] 日本内阁文库藏有《程氏丛书》附《年谱》,见酒井忠夫《中國善書の研究》(东京,弘文堂,一九六〇年),页二八二。

[134] 转引自重田德《清代社会经济史研究》,页一七九。另一同时之例是歙商黄长寿:"以儒术饰贾事,远近慕悦。不数年赀大起。"(《潭渡黄氏族谱》卷九《望云翁传》)见《明清徽商资料选编》第一三六四条,页四四九。又如前引黄崇德"博览多通,上自《春秋》、《管子》之书,东汉盐铁之论,唐宋食货之志,明兴《大明会典》讲求周悉"(同上第二三一条,页七四)。尤可见商人所读之书与一般儒生不同。

[135] 《史记·货殖列传》引白圭之语:"吾治生产,犹伊尹、吕尚之谋,孙吴用兵,商鞅行法是也。"这正是韦伯所谓"工具理性"(instrumental rationality)。这一思想在明清被重新发现。参见《汪氏统宗谱》卷三十一"序送汪世贤(按:明正德间人)还乡",《明清徽商资料选编》第九五八条,页一九八。

[136] 见张海鹏、唐力行之文,页六八。此文所用清雍正本休宁《茗洲吴氏家典》已有牧野巽的研究。详见《明代における同族の社仕祭記録の一例》,《东方学报》(东京,第十一册之一,一九四〇年三月),页三〇五——三二〇。关于徽商会馆中供奉朱子的实例,可看吴江盛泽镇在道光十二年(一八三二年)所立的《徽宁会馆缘始碑记》及《徽宁会馆碑记》(收在《明清苏州工商业碑刻集》,江苏人民出版社,一九八一年,页三五五——三五七)。

[137] 傅衣凌有《明代江苏洞庭商人》一文(收在《明清时代商人与商业资本》)论及席启图的纺织经营带有"资本主义"的新性质。见页一〇三。"资本主义"与否可置之不论,但席启图的经营确是新颖的。明清之洞庭席氏这一大商业家族极为重要,可参看张履祥《杨园先生全集》卷三四《言行见闻》四,论席氏一条。

[138] 此条引自张海鹏、唐力行前引文,页六一。

[139] 见寺田隆信,《山西商人》,页三〇九。按:十四、十五世纪英国伦敦的商人也好抄写基督教的《格言》(mottoes)以自激励,是一个有趣的对照。见 Sylvia L. Thrupp, *The Merchant Class of Medieval London*, The University of Chicago Press, 1948, p.174。

[140] 详见藤井宏,上引文(四),页一一九——一二八。

[141] 见佐伯富《中国史研究》第二(京都东洋史研究会,一九七一年),页二六三——三二二。

[142] 按:顾炎武《肇域志》第三册云:"新都(即徽州)人……商贾在外,遇乡里之讼,不啻身尝之,醵金出死力,则又以众帮众,无非亦为己身地也。"(转引自傅衣凌《明清经济社会史论文集》,北京,人民出版社,一九八二年,页一九二)。这是徽商已有集体的权利意识的证据。新安出身的官僚所到之地也特别保护同乡商贾,见根岸佶《支那ギルドの研究》(东京,一九四〇年)页一七二。

[143] 谢国桢《明代社会经济史料选编》中册,页九一——九二,原标点有误,已改正。

[144] Weber, *The Religion of China* pp. 232—235.

[145] 关于山西商人以“诚”、“实”、“不欺”、“廉”等为“金科玉条”,可看佐伯富《山西商人の起原と沿革》,《东方学》第五十八辑(一九七九年七月),页二一及寺田隆信《山西商人》第五章第五节。关于徽商特别重视“诚”、“信”、“义”,可看张海鹏、唐力行,前引文,页六三——六四。及《明清徽商资料选编》第四章第三节“商业道德”,页二七二——二九一。

[146] *The Protestant Ethic*, p.106 and n, 25. p.222—223.

[147] 引自重田德《清代社会经济史研究》,页三三一,按民国《婺源志》的记载乃由“采访员报,经区董核转”(见“凡例”),故较切实可信。按:司马光的“诚”字确曾对商人发生过影响,歙县《疎塘黄氏宗谱》(嘉靖四十一年刊本)卷六《黄公巩芳传》,收在《明清徽商资料选编》第一三四七条,页四四一。

[148] 欧洲在十六世纪初,据 Peter Burke 说“通俗文化”也是上层受教育的贵族所分享的,是他们的“第二文化”。见 Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe* (Harper Torch book edition, 1978) esp, Chap.2。

[149] Weber, *The Protestant Ethic* pp.53—54.

[150] 同上,分见页七十及七六。

[151] 引自《明清徽商资料选编》第七〇八条,页二三四。另一婺源商人李大祈(一五二二——一五八七年)也说:“丈夫志四方,何者非吾所当为? 即不能拾朱紫以显父母,创业立家亦足以垂裕后昆。”(《三田李氏宗谱》、《环田明处士松峰李公行状》,见同书第一四二七条,页四七〇)

[152] 谢国桢《明代社会经济史资料选编》中册,页九六。用“大志”加诸商人之例甚多,见《明清徽商资料选编》第七二及八二一两条,页二二三及二五九。

[153] 见《张文忠公全集》文集卷八《赠水部周汉浦榷竣还朝序》及《松窗梦语》卷四《商贾记》。

[154] 谢国桢《明代社会经济史资料选编》中册,页九一。

[155] 明代陆容《菽园杂记》卷十一云:“客商同财共聚者名火计。”又说:“俗以火计为夥计者,妄矣。”陆容所指的是“合本”或“合夥”,但正可见“伙计”制是新现象,才易与“火计”相混。“合本”或“合夥”的历史甚久,唐、宋已流行。宫崎市定、日野开三郎都有专文研究(见《东洋史研究》第十三卷第五期及第十七卷第一期)。即使是“合夥”制,在清代也有新发展,如“本股”与“人股”之分化已出现,似具有“近代性”。见波多野善大《中國近代工業史の研究》(京都,东洋史研究会,一九六一年),页五五——六〇。现在我们所知的最早

"合伙商贩"资料是江陵凤凰山汉墓中所发现的《中贩共侍约》的合伙契约。详见黄盛璋《历史地理与考古论丛》(济南齐鲁书社,一九八二年),页一六六——一六九。

[156] 此说见李龙潜《明代盐的开中制度与盐商资本的发展》,收在《明清资本主义萌芽研究论文集》(上海人民出版社,一九八一年),页五〇六。

[157] *The Religion of China*, pp.236—237; *The Protestant Ethic*, pp.21—22.

[158] Ashton 的原著是 *Iron and steel in the Industrial Revolution* (2nd edition, 1951),以上据 K.Samuelsson, *Religion and Economic Action*, pp.122—123。

[159] 袁桷《清容居士集》卷四《送马伯庸御史奉使河西》八首之五:"飞翼西北来,遗我双赫蹄,中有陈情词。"可证"赫蹄"即书信。

[160] 上引张海鹏、唐力行之文,页六二——六三。

[161] 见武田楠雄《东西十六世纪商算の对决》,分刊于《科学史研究》第卅六号(一九五五年十月、十二月,页一七——二二),第卅八号(一九五六年四月、六月,页一〇——一六)及第卅九号(同年七月、九月,页七——一四)。韦伯之说见 *The Prostestant Ethic*, pp.22, 24—25。

[162] 见陈垣《记吕晚村子孙》,收在《陈垣学术论文集》(北京,中华书局,一九八二年),页八八——九一。

[163] *The Protestant Ethic*, p.68.

[164] 宫崎市定《贪贾と廉贾》,收在《アジア史研究》第四,页四九六——四九七,寺田隆信《山西商人》也已论及此点,见页二九〇。

[165] 傅衣凌《明代江南市民经济试探》(上海人民出版社,一九五七年)页一三〇。按:寺田隆信指出益美名号是织入布匹上的"商标",这是对的。他并疑心这段文字中的数字可能有误。见《苏、松地方における都市の棉业商人について》,《史林》四一卷六号(一九五八年十一月),页六六——六七。

[166] Lien-sheng Yang, *Government Control of Urban Merchants in Traditional China*.

[167] 光绪六年夏四月上海点石斋二次石印本(初刊于一八九三年)。这条材料是陈淑平告诉我的,附此志谢。"绅商"一名究竟是混合词还是分指绅与商,似乎尚可讨论。但由麟庆所用"商绅"可知应指两类人,正如《士商要览》是指"士"与"商"一样。江苏巡抚费淳在嘉庆二年(一七九七年)所立《重浚苏州城河记》中有"于是郡中绅士商民,输金麕至"一语(见《明清苏州工商业碑刻集》,页三〇六),这四个字显然分指两类人,不是一个复合词。此碑立于十八世纪之末,是我所见到最早的一例,后来的"绅商"应即是"绅士商民"的简化。

[168] 此见 I.G.Wyllie, *The Self-made Man in America: the Myth of Rags to*

Riches (1954)。这是根据韦伯"新教伦理"说研究美国商人的一部社会学专论。参考 Samuelsson, *Religion and Economic Action* pp.67—68 对此书的讨论。

[169] Guenther Roth, *Introduction in Max Weber Economy and Society* P.LIV.

[170] 见佐伯富《中国史研究》第二,页六一——七四。

[171] 见藤井宏前引文(四)第六节,页一一五——一三二。

[172] 张集馨《道咸宦海见闻录》(北京,中华书局,一九八一年),页一二三——一二五;一二六——一二七。

[173] 引文见寺田隆信《山西商人》,页三二〇。关于明清官僚系统对商人的干扰,《明清苏州工商业碑刻集》提供了许多实例。其中如各种行业的"承值当官"(如 014、039、042、048、069、074、075、254 等号碑文),如官府的"白取"、"借办"甚至分文不偿(071、120、127 等号),如官方牙行的刁难、窃取、滥抽牙用钱等(011、157、161 等号)都是官方最常见的弊端。而这一切骚扰几乎都和地方政府中的胥吏有关。关于牙行、胥吏等问题,参看吴奇衍《清代前期牙行制试述》(《清史论丛》第六辑,一九八五年六月,页二六——五二)及任道斌《清代嘉兴地区胥吏衙蠹在经济方面的罪恶活动》(同上,页一二三——一三四)。

附　录

“士魂商才”

——《中国近世宗教伦理与商人精神》日译本自序

平凡社接受了岛田虔次先生的建议，决定把《中国近世宗教伦理与商人精神》译成日文出版。这件事给了我意外的喜悦和荣幸。我研究中国文化史和思想史已经三十多年了。这三十多年中，我一直受到日本汉学家著作的教益。读者不难在本书中发现，如果没有日本学者的丰富业绩，这本小书是无法写成的。所以我特别高兴这部日译本能呈现于日本学界之前，算作我的一种回报。

这本书主要是讨论明清时代儒家思想和商人阶层的兴起之间的交互影响。这是以前研究中国思想史，或社会史的人所不很注意的一个方面。但是这个问题太大，不是这部小书所能讲得清楚的。我的希望是在这一新的史学园地中做一点拓荒的工作。因此我期待着更多的史学家，特别是日本学者，来共同耕耘。我深信将来的收获一定是很丰硕的。

我在本书中虽然强调了儒家伦理的重要作用，但是我所说的儒家是宋明以下的新儒家，其中已吸收了佛教的成分，特别是新禅宗的影响。宋明儒学建立了比较完整的心性论，因此也具有明显的内倾性格。宋明心性论的最后根据当然是原始儒家的经典，特别是《论语》、《孟子》、《大学》和《中庸》。这部宋以后所谓的“四书”都是在佛教进入中国以前撰成的，代表了中国本土的智慧。然而不可否认的，这一原始智慧的再发现和新发展是由新禅宗促成的。韩愈（七六八——八二四年）受了新禅宗的启示，因此才致力于重建儒家的道统。他和李翱（七七四——八三六年）两人共同提倡儒家关于心、性的学说。虽然他们（尤其是李翱）并没有能够完全摆脱掉佛教的观点，但是他们的终极目的是要从佛教手中夺回儒家久已失去的阵地。因为从南北朝到隋唐这一长时期中，中国知识人大体上都相信儒家是只管“治身”的，也就是“世间”

的学问;而佛教则是“治心”的,也就是“出世”的学问。“出世”比“世间”更为根本。

但是韩、李两人的努力在当时并没有发生重要的影响。在他们死后不久,张彦远在咸通二年(八六一年)所撰的《三祖大师碑阴记》中说:

夫禀儒道以理身理人,奉释氏以修心修性,其揆一也。(《全唐文》卷七九〇)

可见“身”属儒家、“心性”属释家的两分观念还是很流行的。而且一直到北宋初期,情况依然未变。所以智圆(九七六——一〇二二年)说:

儒者饰身之教,故谓之外典;释者修心之教,故谓之内典也。(《闲居编》卷一九〈中庸子传〉)

这是宋代新儒家转向内倾的思想背景。明白了这一层关系,我们便不难看出,新儒家一方面固然成功地取代了新禅宗,另一方面也融会了新禅宗的精神,和汉代以前的旧儒家不尽相同了。本书泛称“近世宗教伦理”,而不用“儒家伦理”的专名,其道理便在这里。

其次,本书的另一重点是讨论商人的精神。中国的商人阶层早在春秋战国时代便已出现在历史的舞台。秦汉以下,商人也一直都在社会上活跃。那么我们为什么要特别重视明清的商人呢?这主要是因为一方面商和士之间的互相流动开始变得非常密切了,而另一方面商人阶层又明确地形成了自己的意识形态(ideology)。换句话说,商人在中国的社会价值系统中正式地上升了。士、农、工、商的传统秩序渐渐转变为士、商、农、工的新秩序了。更值得注意的是:十五六世纪以来,许多“士”竟成为“商”的代言人;所谓商人的意识形态其实是通过“士”的笔或舌而建立起来的。甚至像王阳明这样的大哲学家、像李梦阳这样的大文学家也开始给商人写墓志铭,并且说“四民异业而同道”或“士商异术而同心”了。王阳明以后,明清的重要文集中,常常可以找到有关商人的记载;中国的社会结构在不知不觉中已发生了一个很基本的变化。我在本书中曾列举了许多例证。但是我愿意借这个机会再补充一条极重要的资料。唐顺之(一五〇七——一五六〇年)在《答王遵岩》中说:

> 仆居闲偶然想起,宇宙间有一二事,人人见惯而绝可笑者。其屠沽细人有一碗饭吃,其死后则必有一篇墓志……如生而饭食、死而棺椁之不可缺。此事非特三代以上所无,虽汉唐以前亦绝无此事。(《荆川先生文集》卷六)

"屠沽细人"是小商人,但人人死后都有一篇墓志。这一普遍的现象最可以说明当时商人阶层的心理:他们不但已不再自惭形秽,而且相信自己和立功、立德、立言的大人物一样,也可以"不朽"了。唐顺之明说这是以前所绝无之事,更证明商人墓志铭的大量出现确是明代中期以后的新发展。唐顺之既对商人这样轻视,照理说他自己是不会给商人写墓志的了。可是有趣得很,他的文集中至少有两篇商人的传记:一篇是为新安商人程楷(一四六九——一五二四年)所写的《程少君行状》(《文集》卷十五),另一篇是为扬州盐商葛钦之的妻子所写的《葛母传》(卷十六)。不用说,这两篇传记都是很恭维他们的。在《葛母传》中,作者更告诉我们一个重要的事实:葛母不但送她的儿子到南京去向湛若水问学,而且还出了数百金为湛若水在扬州建修了甘泉书院。这件事是我们以前所不知道的;它为商人和儒学的关系提供了新证据。唐顺之的《文集》更证实了本书的基本论点。

十五世纪以来,"弃儒就贾"是中国社会史上普遍的新现象。不但商人多从士人中来,而且士人也往往出身商贾家庭。所以十九世纪的沈垚说:"天下之士多出于商。"最近读到汉译本澁泽荣一《论语与算盘》,我十分欣赏他所创造的"士魂商才"的观念。明清的中国也可以说是一个"士魂商才"的时代,不过中国的"士"不是"武士"而是"儒士"罢了。看来在中、日两国的近世史和现代史上,"士魂商才"是一个共同的重大课题,值得历史家共同研究和互相印证。

怀着对于中、日史学携手并进的热烈愿望,我谨以此书献给日本的读者。

一九八八年四月二十六日于普林斯顿





九、宋代士大夫的政治文化概论

——《朱子文集》序



九、宋代士大夫的政治文化概论

——《朱子文集》序

“颂其诗,读其书,不知其人可乎？是以论其世也。”在我开始这篇序文时,孟子这句名言是我的唯一指导原则。这部《朱子文集》是根据现存最好的几种版本,精心校刊标点而成的。为这样一部重要的经典写序,我不敢不谨慎从事。

为了写好这篇序文,我首先从“知人论世”的观点重读了全部《文集》和《语类》。由于王懋竑《朱子年谱》以考证详实,取材广博著称,我也就大关键处对它反复推究过好几遍。在我最初的设想中,经过这样的准备,我便可以心安理得地写一篇不致误导《文集》读者的序言了。

我的理想中的“知人论世”既不是给朱熹(一一三〇——一二〇〇年)写一篇传略,也不是撮述其学术思想的要旨,更不是以现代人的偏见去评论其言行。我所向往的是尽量根据最可信的证据以重构朱子的历史世界,使读者置身其间,仿佛若见其人在发表种种议论,进行种种活动。由于读者既已与朱子处于同一世界之中,则对于他的种种议论和活动便不至于感到完全陌生。不用说,这只能是一种高悬的理想。事实上,即使没有后现代史学的挑战,我们也早就知道历史世界已一去不返,没有人具此起死回生的神力了。然而不可否认,一直到目前为止,这一重构的理想仍然诱惑着绝大多数的专业史学家,甚至可以说,这是他们毕生在浩如烟海的史料中辛勤爬搜的一个最基本的动力。史学家诚然不可能重建客观的历史世界,但理论上的不可能并不能阻止他们在实践中去作重建的尝试。这种尝试建立在一个清醒的认识之上:历史世界的遗迹残存在传世的史料之中,史学家通过以往行之有效和目前尚在发展中的种种研究程序,大致可以勾划出历史世界的图像于依稀仿佛之间。同一历史世界对于背景和时代不同的史学家必然会呈现出互异的图像,因此没有任何一个图像可以成为最后的定本。

但历史世界的图像毕竟不能与文学或艺术上的虚构完全等量齐观,因为它受到历史证据的内在制约。否则不仅不同图像之间将失去评判的共同标准,而且我们也没有任何根据可以不断修改史学界目前接受的一切图像了。

在这一认识之下,我开始撰写《朱熹的历史世界》作为《文集》的引言。但是我刚一动笔,便立刻发现自己的准备工作远远不足。首先,朱熹的历史世界究竟是什么时候开始的?其次,这个世界究竟应该包括哪些内容?这两个基本问题都是朱熹的《语类》和《文集》本身所提出的,并非我无中生有,强加于原始资料之上。朱熹曾说:"国初人便已崇礼义,尊经术,欲复二帝三代,已自胜如唐人,但说未透在。直至二程出,此理始说得透。"(《语类》卷一二九)这样看来,他的历史世界的上限便非追溯到宋初不可了。再就第二问题言,在《文集》"书"一项中,卷二四至二九特标"时事出处"之目,卷三十至六四则归入"问答"一类;前者属于政治文献,后者则是论学信札。《文集》编自何人虽不可详考,但今天流传的《文集》本在朱熹死后数十年内已大致编定,则可断言。可见朱熹的后人和弟子都认识到政治和学术是他的世界中两个主要方面。纯以数量言,"问答"类信札自远多于"时事出处"类。但"问答"类中仍有不少涉及"时事出处"的讨论。如果再加上卷十一至二三的《封事》、《奏劄》、《奏状》、《辞免》之类的大量文件,则政治和学术在《文集》中的比重几乎不相上下。

我最初的构想是在时间上以南宋为限,在内容上专重学术。现在《文集》、《语类》的内在脉络逼使我不得不修改原有的计划。这样一来,我的准备不足便十分显然了。几经考虑之后,我最后决定以士大夫的政治文化作为全文的主题。朱熹代表了宋代士大夫中的一个典型,他的《文集》内容十分丰富,也充分反映了当时士大夫生活的多面性。士大夫构成了他的生活世界中主体,这是不言而喻的。但是我为什么把重点放在"政治文化"上面呢?这是因为我要兼顾《文集》中政治和学术的两个主要方面。事实上,政与学兼收并蓄不仅朱熹为然,两宋士大夫几无不如是。政治文化是一个富于弹性的概念,既包括了政治,也涵盖了学术,更点出了二者之间不可分割的关系。不但如此,这一概念有超个人的涵义,可以笼罩士大夫群体所显现的时代风格。所以我采用"宋代士大夫的政治文化概论"为题。

但这样一来,我的序文便像脱了缰的野马一样,往来奔驰于两宋政

治史与文化史两大领域之间,欲罢不能。这匹野马每转一个方向,我这个马夫便要先做好开辟道路和储蓄草料的准备。其结果是马既不能疾走,马夫也疲于奔命。大概"人仰马翻"这句成语最能形容这篇序文撰写的过程。现在序文虽已接近尾声,但由于明显的理由,却无法出现在《文集》的前面了。为了履行早已承诺的任务,我不得不另起炉灶,循着已成序文(以下概称"原序")所提供的线索,重写一篇新序。原序共分八节,各有专题;新序则取发展的观点,对朱熹的历史世界作整体的动态观察。原序与新序之间的异同大致如此。但限于篇幅,新序不能详著立论的根据,这是要请读者原谅的。

概括言之,在朱熹的历史世界中,士大夫的政治文化经历了三个发展阶段:第一阶段的高潮出现在仁宗之世,可称之为建立期。所谓建立期是指宋初的儒学复兴经过七八十年的酝酿,终于找到了明确的方向。在重建政治、社会秩序方面,仁宗朝的儒学领袖人物都主张超越汉、唐,回到"三代"的理想。这一理想也获得皇帝的正式承认,所以南宋的史浩向孝宗说:"本朝之治,与三代同风"是仁宗以来"祖宗之家法。"(李心传《建炎以来朝野杂记》乙集卷三)在士大夫作为政治主体的共同意识方面,范仲淹所倡导的士大夫当"以天下为己任"的呼声则获得了普遍而热烈的回响。第二阶段的结晶是熙宁变法,可称之为定型期。这是回向"三代"的运动从"坐而言"转入"起而行"的阶段,也是士大夫作为政治主体在权力世界正式发挥功能的时期。在神宗与王安石之间,这时出现了一个共同原则:皇帝必须与士大夫"共定国是"。这是北宋政治史上一项具有突破性的大原则,王安石因此才毅然接受了变法的大任。也正是在这一原则之下,王安石才可以说:士之"道隆而德骏者,虽天子北面而问焉,而与之迭为宾主";文彦博才可以当面向神宗说:"为与士大夫治天下";程颐才可以道出"天下治乱系宰相"那句名言。尽管以权力结构言,治天下的权源仍握在皇帝的手上,但至少在理论上,治权的方向("国是")已由皇帝与士大夫共同决定,治权的行使更完全划归以宰相为首的士大夫执政集团了。

第三阶段即朱熹的时代,可称之为转型期。所谓转型是指士大夫的政治文化在熙宁时期所呈现的基本型范开始发生变异,但并未脱离原型的范围。王安石变法是一次彻底失败的政治实验——这是南宋士大夫的共识。但这场实验的效应,包括正面的和负面的,都继续在南宋的政治文化中占据着中心的地位。王安石的幽灵也依然附在许多士大

夫的身上作祟。最明显的，理学家中有极端反对他的，如张栻；有推崇其人而排斥其学的，如朱熹；也有基本上同情他的，如他的同乡陆九渊。无论是反对还是同情，总之，王安石留下的巨大身影是挥之不去的。所以我们有充足的理由说：朱熹的时代也就是“后王安石的时代”。

神宗时代的政治文化在南宋的延续是显而易见的。就正面而言，南宋士大夫仍然不曾放弃“回向三代”的理想。他们的理想主义较之北宋诸儒似乎蒙上了一层忧虑的轻纱，然而并没有褪色。他们对于士为政治主体的原则也持之极坚。熙宁初王安石“以道进退”的风格便已广为人知。所以在神宗没有完全接受他的“新法”建议之前，他是决不肯就相位的。同样的，神宗问程颢：“朕召司马光，卿度光来否？”后者答道：“陛下能用其言，光必来；不能用其言，光必不来。”（邵伯温《邵氏闻见录》卷一一）这正是因为他们两人都把自己看作是政治主体；他们只能本着所持的原则和皇帝“共治天下”，却不能为了爵禄之故，召之即来，有如仆从一样。这一主体意识在南宋理学家之间获得了更深一层的发挥。《朱子文集》书信类中特标出“出处”之目，即其明证。如果把朱熹、张栻、吕祖谦三人往返信札中关于“出处”的讨论合起来看，问题便更清楚了。士的“出处”问题自先秦以后论者寥寥，直到宋代才再度受到这样普遍而集中的注意。这在中国士大夫史上是必须大笔特书的。张栻说得最中肯：“嗟呼！秦汉以来，士贱君肆，正以在下者急于爵禄，而上之人持此以为真足以骄天下之士故也。”（《南轩集》卷一六《张子房平生出处》）打破“士贱君肆”的成局自始至终是宋代儒家的一个最重要的奋斗目标。从现代的观点说，士的主体意识的觉醒是通贯宋代政治文化三大阶段的一条主要线索。

再就负面说，宋代政治文化的第二阶段与第三阶段之间也同样是连续大于断裂。熙宁变法的失败自然不能完全从个人的角度去寻求解答，也不能化约为道德问题，如“君子”、“小人”之辨。这在现代史学界已早有共识，不须再说。我在原序中仅仅强调了一个特殊的论点，即儒家的理想进入宋代的权力结构之后，发生了事先无从预测的种种复杂冲突，以致使原来属于正面的价值或观念迅速地向反面转化。详说已具原序，这里不可能而且也不必要涉及。姑举一例以概其余。前面提到的皇帝与士大夫“共定国是”自然是一个正面的政治原则，并且实际上也有助于建立士大夫的主体地位。“国是”的观念在熙宁变法时期虽然已引起争议，但反对派的领袖司马光也同样承认了这一原则的合法

性。到了哲宗亲政,决定以“绍述”为“国是”的时期,“国是”则已成为权相用来镇压反对派的合法工具。从此以后,“国是”也改变了宋代党争的性质,使它从不同的政治观点之间的冲突逐步演变为赤裸裸的权力斗争。所以自哲宗绍圣(一〇九四——一〇九八年)以后,“国是”和党争往往互相加强,形成一种恶性循环;它们在政治文化中便仅仅具有负面的意义了。但“国是”和党争并未终于北宋,而是随着汴京的陷落一齐南渡。高宗和秦桧便借着“国是”的余威,以压制主战派,终于奠定了“和议”的政局。终其一生,朱熹都在深受着“国是”与党争的困扰。从淳熙十年(一一八三年)到他逝世(一二〇〇年)为止,孝、光、宁三朝的党争一直是环绕着“道学”而进行的;朱熹则始终处在一波接一波的党争风暴的中心。这是我们早已知道的情况。但是他和“国是”的关系却没有受到足够的注意。事实上,早在绍兴十年(一一四〇年),他的父亲(朱松)便因为“国是已定”而仍倡异论,被秦桧逐出了朝廷。庆元四年(一一九八年)诏书宣布“伪邪之徒”的主要罪状也是“倾国是而惑众心”。他在庆元元年(一一九五年)给朋友的信中也已一则曰:“国论大变”,再则曰:“国是之论,初甚骇听。”[《文集·续集》卷五《与章侍郎》(茂献)]“国是”对他一生的影响真可以说是既深且久了。不但如此,就我所知,关于“国是”在宋代政治史上的关键作用,南宋士大夫中没有人比朱熹认识得更深刻。我的原序之所以注意到“国是”问题,主要也得力于他在乾道元年(一一六五年)《与陈侍郎(俊卿)书》(《文集》卷二四)中所提供的线索。我可以负责地说,《朱子文集》中所反映的宋代政治文化比任何一部南宋文集都更为全面。

最后,让我们讨论一下宋代政治文化在第三阶段的变异问题。朱熹向来被认定是“道学”的集大成者,而“道学”的成立恰好便是这一阶段中最大的变异。因此重建朱熹的历史世界而完全不涉及“道学”是绝不可能的事。但原序讨论“道学”则仅以其直接与政治文化有关涉者为限。这一点必须先作声明,以免误会。

在一般哲学史或理学史的论述中,我们通常只看到关于心、性、理、气等等观念的分析与解说。至于道学家的政治思想与政治活动,则哲学史家往往置之不论,即使在涉及他们的生平时也是如此。从现代学术分类的观点说,这一处理方式毋宁是正常的。但是这一现代观点在有意无意之间也造成了一个相当普遍的印象,即儒学进入南宋以后便转而向内了。用传统的语言说,南宋儒学的重点在“内圣”而不在“外

王”。此中关键在于理学是不是可以概括南宋儒学的全部？这里没有必要节外生枝，讨论这一复杂的问题。从政治文化的角度说，我只想指出下面这一重要的事实：即以最有代表性的理学家如朱熹和陆九渊两人而言，他们对儒学的不朽贡献虽然毫无疑问是在“内圣”方面，但是他们生前念兹在兹的仍然是追求“外王”的实现。更重要的，他们转向“内圣”主要是为“外王”的实现作准备的，因为他们深信“外王”首先必须建立在“内圣”的基础之上。这一特殊论点确使第三阶段政治文化不同于第二阶段，因而是一项有重大意义的变异。

南宋“内圣”之学的骤盛与熙宁变法的失败有很密切的关系。张栻说：“熙宁以来人才顿衰于前，正以王介甫作坏之故。介甫之学乃是祖虚无而害实用者。伊洛诸君子盖欲深救兹弊也。”(《南轩集》卷一九《寄周子充尚书》第二书)他又说王安石“高谈性命，特窃取释氏之近似者而已”。(同上《与颜主簿》)这个看法代表了理学家的共识，不但朱熹说他“学术不正当，遂误天下。”(《语类》卷一二七《神宗朝》)，而且最同情他的陆九渊也不得不承认“荆公之学，未得其正”(《象山先生全集》卷一三《与薛象先》)。理学家特别致力于儒家“内圣”之学，正是因为他们认定王安石的“外王”建立在错误的“性命之理”上面。事实上，他们明处在攻击王安石，暗中则连带批评了神宗。因为神宗曾一再称许王安石的“道德之说”(李焘《续资治通鉴长编》卷二三三)和“性命之理”(同上卷二三四)。然而一考其实，神宗心中的“道”确是“窃取释氏之近似者”，恰如张栻所言。他在和王安石的一次对话中曾明白地说：“道必有法，有妙道斯有妙法。如释氏所谈，妙道也；则禅者，其妙法也。”(卷二七五)更巧合的是理学家如朱、张、陆诸人所曾寄予厚望的孝宗也继承了神宗的衣钵。他在淳熙(一一七四——一一八九年)中期曾撰《原道辨》，驳韩愈之说，主张“以佛治心，以道养生，以儒治世”。后来因为臣下苦谏，他才勉强改名为《三教论》(《建炎以来朝野杂记》乙集卷三)。这是他的得意之作。所以淳熙十一年陆九渊轮对时，孝宗特别说：“自秦、汉而下，无人主知道。”可见他心中仍然坚持着《原道辨》的原名未改。陆九渊并记他“甚有自负之意，其说多说禅”(《象山全集》卷三五《语录下》)。我们必须弄清楚这一政治背景，才能全面理解南宋理学家为什么要深入探讨心、性、理、气的问题。他们转向“内圣”正是为了卷土重来，继续王安石未完成的“外王”大业。朱熹书信中“时事出处”和“问答”两类恰恰客观地反映了理学家的共同抱负。

理学家对王安石的学术虽评骘甚严,但对他的"德行"则十分推重,而尤其神往于他能掀动神宗、重建治道的气概。朱熹在这一方面的议论可为代表,散见于《语类》和《文集》。但表达得最鲜明的则是《跋王荆公进邺侯遗事奏稿》中这几句话:"独爱其纸尾三行,语气凌厉,笔势低昂,尚有以见其跨越古今,斡旋宇宙之意。甚矣!神宗之有志而公之得君也。"(《文集》卷八三)我们可以毫不夸张地说,作为政治家,王安石在朱熹心中的形象是异常崇高的。"跨越古今,斡旋宇宙"这八个字已道尽了一切。(按:卷三八《与周益公》第一书亦有此八字,但"斡旋"作"开阖")王安石同时相知如韩维曾说:"安石盖有志经世,非甘老于山林者。"(叶梦得《石林燕语》卷七)朱熹《感怀》诗前半云:"经济夙所尚,隐沦非素期。几年霜露感,白发忽已垂。"(《文集》卷四)开头两句简直便是韩语的诗化。他的前辈友人汪应辰(一一一八——一一七六年)曾为《石林燕语》详作辨正,因此他也许有机会读过这条记载。无论如何,这决不是巧合,而是他们属于同一政治文化的明证。李心传大概受这首诗的启发,写了一篇《晦庵先生非素隐》,详引朱熹一生的政治活动,惋惜他志在"得君行道"而"未得其方。"(《朝野杂记》乙集卷八)这是当时人对他的认识,见闻亲切,值得重视。

"得君行道"也曾是陆九渊生平的一个最大的梦想。淳熙十年(一一八三年)陆九渊转任敕令所删定官,次年冬天"轮对";《删定官轮对劄子》五篇便是在孝宗召见前写成的(《全集》卷一八)。他把这次轮对看作是一个"得君行道"的机会,所以事前事后都和朋友往复讨论。淳熙十一年初朱熹给他的信说:"不知轮对班在何时?果得一见明主,就紧要处下得数句为佳。"他在答书中则说:"某对班或尚在冬间,未知能得此对否?亦当居易以俟命耳!"(两书皆节引于《象山先生年谱》,《全集》卷三六)可见他们以前已有书信往复,论及轮对之事。"居易以俟命"一语透露了陆九渊对这次机会的重视。朱熹的关怀也不在陆九渊自己之下,轮对之后立即索取原劄细读,并追问孝宗有什么反应(《文集》卷三六《寄陆子静》)。另一方面陆九渊除了向门人叙述轮对经过外(《全集》卷三五《语录下》),又写信给友人说:"去腊面对,颇得尽所怀。天语甚详,反复之间,不敢不自尽。至于遇合,所不敢必。是有天命,非人所能与也。"(《全集》卷七《与詹子南》)"遇合"两字已将他"得君行道"的心理和盘托出。不但如此,他此后两年中又苦苦等待着第二次轮对,但终因招忌而功败垂成。淳熙十四年《与朱子渊》第一书值得多引几句:

某浮食周行，侵寻五六载，不能为有无，日负愧惕。畴昔所闻，颇有本末，向来面对，粗陈大略，明主不以为狂。而条贯靡竟，统纪未终。所以低回之久者，思欲再望清光，少自竭尽，以致臣子之义耳。往年之冬，去对班才数日，忽有匠丞之除，遂为东省所逐。……然吾人之遇不遇，道之行不行，固有天命，是区区者，安能使予不遇哉！（《全集》卷一三）

他的"得君行道"的美梦便这样破灭了。在离开临安前，他有两句诗曰："义难阿世非忘世，志不谋身岂误身。"（同上卷二五《和杨廷秀送行》）这和朱熹"经济夙所尚，隐沦非素期"之句简直如出一口，王安石与神宗的"君臣遇合"对南宋理学家诱惑之大即此可见。所以我在前面说，宋代士大夫政治文化第三阶段虽发生了变异，但与第二阶段之间的延续仍远大于断裂。在这个意义上，朱熹的时代正不妨理解为"后王安石时代"。

我的原序追溯了朱熹的历史世界中几个主要方面，由远及近，愈演愈繁，长至二十万言，已不是"序"的篇幅所能容纳。因此我取得允晨出版社的同意，以《朱熹的历史世界》的名称，单独刊行，作为《文集》的一个附录。这篇新序并不是原序的摘要，而是以历史分期为线索，综论宋代政治文化三阶段的演变，所以新序的重点与原序不同，义则互足，但详细论证则具见原序。如果这两篇序文能为《朱子文集》的读者增添一点"知人论世"的历史深度，那便是我最大的报酬了。

一九九九年十二月十四日于普林斯顿，

敬以此序纪念朱熹逝世八百年（二〇〇〇年）



十、士商互动与儒学转向

——明清社会史与思想史之一面相





十、士商互动与儒学转向

——明清社会史与思想史之一面相

引　言

自十五、十六世纪以来，中国社会开始了一个长期的变动历程。由于变动是在日积月累中逐步深化起来的，当时身在其中的人往往习而不察，后世史家也不免视若无睹。尤其是十九世纪中叶以后，这一内在的渐变和西方文化入侵所激起的剧变汇合了，前者因此也淹没在后者的洪流之中，更不易引起现代人的注意。李鸿章说鸦片战争以后，中国面临着“三千年未有之变局”。这自然是一个无可争议的事实。但是我们如果真想对这一个半世纪的中国“变局”有深入的历史理解，那么明清时期的内在渐变便必须尽早提到史学研究的日程上来。据我所见，这一内在渐变虽为近代的剧变所掩，却并未消逝。相反地，在李鸿章所说的“变局”开始展现的早期，它曾在暗中发生了导向的作用。换句话说，近代中国的“变局”决不能看作是完全由西方入侵所单独造成的，我们毋宁更应该注意中国在面对西方时所表现的主动性。从思想史上看，清末民初出现了一批求变求新的儒家知识分子，他们在西方的价值和观念方面作出了明确的选择。但这些选择并不是任意性的；明清儒学的新动向在很大的程度上决定了他们的选择。这是明清以来中国的内在渐变在近代继续发挥影响力的显证。

从明清的内在渐变与近代的“变局”之间的关系着眼，历史向我们提出了“通古今之变”的新要求。在这一要求之下，我们必须重新挖掘十六世纪以下的社会史和思想史。现代史学家在这两方面的研究都很不少，但大体言之，在概念上有两个主要倾向：一是把明清史看作中国传统或帝国时代（“traditional” or “imperial” age）的最后阶段，因此与十九世纪中叶以后的“近代”不相连贯；中国的历史传统由于西方文化的

入侵而断裂了。另一倾向则是将明清的社会变迁套进马克思主义的历史公式之中,因此而产生了所谓“资本主义萌芽”的说法。但是根据此说,“萌芽”始终未能“成长”,近代中国的“资本主义”最后还是从西方移植过来的。明清的一点点“萌芽”到了近代便像一股细水流入江河一样,没有多大的作用可言了。

这里毋须对以上两种历史观点作任何评论;而且我们也必须承认:在这两种观点指导下的明清史研究至少有发掘了大量史料和提出了许多新问题的功绩。但是由于在概念上过分强调了“传统”与“近代”之间的断裂,一般地说,这些研究还不足以充分承担“通古今之变”的史学任务。所以我们今天有必要去开辟新的视野,重新检讨明清社会史与政治史,并追寻明清渐变与现代剧变之间的内在关联。在《现代儒学的回顾与展望》中,我的注意力侧重在儒家如何开拓民间社会的一方面;在历史背景的方面,我则特别强调明代专制皇权的恶化怎样促成了儒家的异化。本文拟更进一层,从社会变动的背景着眼,观察儒家价值意识和思想的转向。所以这两篇研究所涉及的范围和史料虽然完全不同,但基本旨趣则是一致的。

十五、十六世纪儒学的移形转步是一个十分复杂的历史现象。大体言之,这是儒学的内在动力和社会、政治的变动交互影响的结果。以外缘的影响而论,特别值得注意的是“弃儒就贾”的社会运动和专制皇权恶化所造成的政治僵局。这二者又是互相联系的:前者以财富开拓了民间社会,因而为儒家的社会活动创造了新的条件;后者则杜塞了儒家欲凭借朝廷以改革政治的旧途径。这两种力量,一迎一拒,儒学的转向遂成定局。以下试就新获史料提出几点具体的论证。读者倘取与《中国近世宗教伦理与商人精神》及《现代儒学的回顾与展望》一并读之,则更可了解本文的宗旨所在。

(一) 科举名额与“弃儒就贾”

“弃儒就贾”作为一个普遍性的社会运动首先与人口的增长有关。我在《商人精神》一书中曾指出,明代科举名额——包括贡生、举人和进士——并未与人口相应而增加,士人获得功名的机会于是越来越小[1]。十六世纪时已流行着一种说法:

士而成功也十之一，贾而成功也十之九。[2]

这当然不是精确的数据，但它在社会心理上所产生的冲击力则甚大，足以激动不少士人放弃举业，献身商业。据人口史研究的大略估计，十四世纪末中国人口约为六千五百万，至一六〇〇年时则已在一亿五千万左右，增长了一倍多[3]。所以我们可以假设"弃儒就贾"与科举名额的限制有关。但是如果要进一步证实这一假设，我们还必须找到直接的证据，进一步证明科举名额确已应付不了士人数量的不断增长。因为这既是一个严重的政治、社会问题，当时的人似不可能完全视若无睹。最近遍检十六世纪有关文集，果然发现了下面两条重要的材料。

文徵明（一四七〇——一五五九年）《三学上陆冢宰书》云：

开国百有五十年，承平日久，人材日多，生徒日盛，学校廪增正额之外，所谓附学者不啻数倍。此皆选自有司，非通经能文者不与。虽有一二幸进，然亦鲜矣。略以吾苏一郡八州县言之，大约千有五百人。合三年所贡不及二十，乡试所举不及三十。以千五百人之众，历三年之久，合科贡两途，而所拔才五十人。夫以往时人材鲜少，隘额举之而有余，顾宽其额。祖宗之意诚不欲以此塞进贤之路也。及今人材众多，宽额举之而不足，而又隘焉，几何而不至于沉滞也。故有食廪三十年不得充贡，增附二十年不得升补者。其人岂皆庸劣驽下，不堪教养者哉！顾使白首青衫，羁穷潦倒，退无营业，进靡阶梯，老死牖下，志业两负，岂不诚可痛念哉！比闻侍从交章论列，而当道竟格不行。岂非以不材者或得缘此幸进，而重于变例乎？殊不知此例自是祖宗旧制，而拔十得五亦古人有所不废。岂可以一人之故，并余人而弃之。[4]

陆冢宰是陆完，据《明史·七卿年表二》，他任吏部尚书在正德十年至十五年（一五一五——一五二〇年）。又据开头几句贺语，知此书作于陆完初接任时，即一五一五年。文徵明所讨论的是苏州地区的生员名额和贡、举两途三年总数之间的比例。以一千五百名生员，三年之间只有五十人可以成为贡生或举人，则每一生员在三年之中只有三十分之一的成功率。可见"士而成也十之一"估计是太保守了。此书中有两点应该特别解释一下。第一，"学校廪增正额之外，所谓附学者不啻数倍"这

句话最能说明士的人口激增。《明史》卷六十九《选举志一》云：

> 生员虽定数于国初，未几即命增广，不拘额数。宣德（一四二五——一四三四年）中定增广之额。……增广既多，于是初设食廪者谓之廪膳生员，增广者谓之增广生员。及其既久，人才愈多，又于额外增取，附于诸生之末，谓之附学生员。[5]

现在苏州地区的生员，附学者已比廪、增两项正额多出了好几倍，足见士的人口增加之速。这也间接地反映了明代人口总额的大幅度上升。至于尚未成生员的士人，其数量自然更大得惊人，不过我们已无从估计了。第二，文徵明在此书中所要求的是增加贡生的名额。书中又有"比闻侍从交章论列，而当道竟格不行"之语，则当时朝廷上主张增贡额的大有其人，并不是文徵明一个人的主张。

与文徵明同时的韩邦奇（一四七九——一五五六年）也关心贡生长期沉滞、老死牖下的问题。他指出县令是最重要的治民官，而明代县令则分出于进士与举贡二途。前者因少年往往得志，为前途计，初出治民较能尽心；后者则垂老始得一官，"日暮途远，必为私家之计。"为了老百姓着想，他主张大增举人、进士的名额，以解决举贡一途的过度壅塞。因此他说：

> 岁贡虽二十补廪，五十方得贡出，六十以上方得选官，前程能有几何？不有以变通之，如天下斯民何！莫若多取进士，每科千名，乡试量其地方加之，或三之一，或四之一，或五之一。庶乎无偏无党，而治可成矣。[6]

可见他和文徵明所关注的同是当时科举制度已无法容纳士的人口激增的问题，不过他的解决方案与文徵明不同而已。根据这两条史料，人口倍增与"弃儒就贾"之间的因果关联便完全成立了。[7]

"弃儒就贾"蔚成风气以后，商人的队伍自然随之扩大了。限于史料，我们不可能对商人人口的增长提出任何数据，甚至约略的估计也无从着手。从有关文献出现的时代推断，我们大致可以说，"弃儒就贾"在十六、十七世纪表现得最为活跃，商人的人数也许在这个时期曾大量地上升。提及晚明的商人，我们首先想到的自然是徽商，其次则是山西商

人。此外江苏洞庭的商人也很有名,当时已有"钻天洞庭遍地徽"的谚语[8]。其实十六世纪时商人在中国各地都显出蓬勃的活力,张瀚(一五一一——一五九三年)的《商贾记》便是明证[9]。由于商人的社会活动在当时特别引人注目,故晚明小说中往往以商人为故事的主角,不但久已行世的《三言》、《二拍》如此,而且最近重新发现的《型世言》也是如此[10]。这也可以看作是商人数量在此期内激增的一个折影。

"弃儒就贾"为儒学转向社会提供了一条重要渠道,其关键即在士和商的界线从此变得模糊了。一方面是儒生大批地参加了商人的行列,另一方面则是商人通过财富也可以跑进儒生的阵营。关于前一方面我们已认识得很清楚,不必再说。关于后一方面,我们所知较少,不妨略作补充。《型世言》第二十三回有一段话,写得很生动:

> 一个秀才与贡生何等烦难?不料银子作祸,一窍不通,才丢去锄头匾挑,有了一百三十两,便衣冠拜客,就是生员;身子还在那厢经商,有了六百,门前便高钉贡元扁额,扯上两面大旗。[11]

小说家讽世之言,自不足据为典要。但当时确有类似的现象,故说故事的人才能顺手拈来,涉笔成趣(例证见后文)。我们不难想象,在十六十七世纪之际,文徵明所说的超出生员正额数倍的"附学生员"之中,已有商人子弟用一百三十两买得的,甚至他所重视的"贡生"也已有商人用六百两银子从地方官手上活动得来的。《型世言》的描写虽夸张却不背史实,点出了当时商人进入士阶层的一条最常用的途径。在明、清文集中我们常常读到商人背景的"太学生"或"国子生"的墓志铭。这便是因为贡生例入太学——国子监——为监生的缘故。下面的例子可以说明这个问题。韩邦奇《国子生西河赵子墓表》云:

> 西河子讳璀字汝完,姓赵氏,别号西河。……关内冯翊之朝邑、大庆关人也。未弱冠,入为县附学生,以朱子诗屡应秋试,补廪膳。甫五年朝廷用辅臣议,令天下郡县选怀才抱德之士充岁贡。西河子应例上春官,游国学,历部事。天官考勤,籍入仕版,选期已届,而西河子死矣。……西河子之乡,万余家皆习商贾,苦艰于息不益。西河子笑曰:何若是之艰哉!……世有无用之儒者哉!不数年起家数千金,而人莫窥其所自也。[12]

韩邦奇是这位西河子的业师,《墓表》未提及其先世,可证赵瓘原和其乡人一样,也是“习商贾”的,而且后来又以经商“起家数千金”。但是由于他已是监生的身分,故以“儒者”自居。从他的经历看,他恰恰是先为“附学生”,补上“廪膳生”,再“充岁贡”入国子监的。但我并不是暗示西河子取得“生员”的资格曾得力于一百三十两银子或他的“岁贡”是六百两银子买来的。他很可能是一个有才学的商人子弟,如他的老师在《墓表》中所叙述的。我举此例不过是为了证明十六世纪的商人子弟确有从“附学生员”到“岁贡”入国子监的一条入仕之途。上引《型世言》的话在这个具体的例子中已获得充分的证实。最后我要指出,西河子以经商的成功来证明“儒者”并不是“无用”,这不但说明儒学已流入商人阶层,而且商人也将儒学看成他们自己所拥有的精神资源了。当时的人所谓“四民异业而同道”(王阳明语)或“商与士异术而同心”(李梦阳语)在此都获得了印证。

(二)士商互动与价值观念的调整

明代中期以后士商关系进入了一个新的阶段,我在《商人精神》中已有所论述。但该书专从商人方面着眼,而未多作推论。现在我想根据近年收集的若干资料,讨论一下士商合流与互动的一般状况,及由此而引发的价值观念的改变。本节所涉及的仅仅是资料中所显示的几个定“点”。这几个定“点”大致能够连系成几条“线”,但尚不足以构成一个比较完整的“面”。这是我必须首先交代清楚的。

1. 士商合流及其途径

今天我们对于明清商人的活动情况能够有所认识,主要的材料都是士大夫提供的;他们在文集和笔记中保存了大量的商人传记,对商人的生活形态给予生动的描绘(尤以墓志铭、传记、寿序等最为丰富)。其他的材料如官方文献、史书、小说、甚至所谓“商业书”等都只能处于辅助的地位。这一事实的本身便说明了士商之间在日常人生的世界中已渐渐融成一片。关于这一层,下文将随处点出,这里不另作分析了。下面先谈两个较小但具有关键性的问题:(1)传统士大夫一向鄙视商人,现在忽然为商人唱起赞词来了,这个思想上的弯子是怎么转过来的?(2)除了士商之间因家世背景、姻戚关系而时时交往之外,还有什么其

他的重要管道可以自然地使双方互相沟通?限于篇幅,我只能举一个一箭双雕的例子以代替旁征博引的考证。这个例子是由李维桢(一五四六———一六二六年)提供的。为什么单选李维桢呢?这是因为《明史》本传对他有如下的特笔介绍:

维桢为人,乐易阔达,宾客杂进。其文章,弘肆有才气,海内请求者无虚日,能屈曲以副其所望。碑版之文,照耀四裔。门下士招富人大贾,受取金钱,代为请乞,亦应之无倦,负重名垂四十年。[13]

《大泌山房集》中有数以百计的商人墓表、碑铭之类。其中不少大概都是在这样情况下写成的。可见他在这一方面确有代表性,甚至比公开宣称"良贾何负闳儒"的汪道昆(一五二五———一五九五年)还要合适,因为后者有太明显的商人背景。李维桢有一篇《蒋次公墓表》恰好可以回答上面所提出的两个小问题。蒋次公是新安的大盐商,名克恕(一五二〇———一五八一年)(按:"次公"或"长公"都指排行,不是名字,故商人墓表或铭中"长公"、"次公"甚多)。这篇《墓表》是应他的次子太学生蒋希任(字茂弘)之请乞而写的。李维桢在《表》末有下面一段话:

国有四民,士为上,农次之,最后者工商,而天下讳言贾。新安贾人生好援内贵人(按:宦官),死而行金钱谀墓者之门,以取名高。士大夫至讳与贾人交矣。汉设科取士首孝弟力田。新安地千里,山陵居七,田居三。一岁食仰给四方居半,夫安得田而力之?夫安得不为贾?贾矣,与氓庶何异,即有材智气节,行不能出闾闬之外,舍孝弟安之乎?……贾人有孝弟者,又讳不为传,何也?[14]

这段话说得曲折低昂,最能表露士大夫为商人作传者怎样在调整他们的价值观念。李维桢不但极力想纠正"士大夫讳与贾人交"的传统偏见,而且更进一步鼓励大家心安理得地为商人作传。尽管新安贾人有生前交结宦官(当然限于少数人,其原因详见下文第四节)和死后"行金钱谀墓"的风气,但一般的新安人则由于环境所逼才不得不投身商业。他特别引汉代"设科取士首孝弟力田"为典据,然后再说明新安人为什么不能"力田",最后归结到新安商人的"材智气节"只能表现在"孝弟"上面。通过这样转弯抹角的论证,他终于获致一个自以为是确切不移的结论:以"孝

弟”为唯一的“取士”标准,则新安商人是不折不扣的“士”,因此完全应该受到表扬。李维桢在此是用一种具体的语言来表达“士商异术而同心”或“异业而同道”那种抽象的观念。但是他意识到儒家传统偏见的强固和同时士大夫对他“受取金钱”为富商大贾“谀墓”的批评,因此才用这一番委婉曲折的话来给自己开脱。与本文以下各节所论合起来看,我们有理由相信李维桢的话代表了一部分士大夫的新观点,不能全以饰辞视之。

《蒋次公墓表》也是说明士商之间如何互相交流的典型史料。《墓表》是这样开头的:

> 余友汪仲淹始受室蒋。蒋没而仲淹每为余言,未尝不涕洟也。则又曰:吾妇之贤,实得之其父。余既稍闻蒋次公行事,无何,游武林,而仲淹以公中子太学生茂弘见。其人循循儒者,久之请从余游姑苏。问所以游,则曰:今天下文章家能以只字华衮人,能生死人而肉骨者,无如王司寇(世贞,一五二六——一五九〇年)、汪司马(道昆)。不佞希任(茂弘)于司马有葭莩亲,义当不忘先君子。将徼惠于司马,而见王先生,乞为铭先君子墓。以仲淹之辱于子也,愿以表属子。盖言出而涕从之。(页二三)

这里可以看到,蒋茂弘之所以能请得李维桢为他的父亲写《墓表》,首先是通过蒋家与士大夫的姻亲关系。汪仲淹(名道贯)是汪道昆的同母弟,两兄弟都娶了蒋家的女儿[15]。不但如此,蒋茂弘还准备通过汪道昆的关系请王世贞写墓志铭[16]。由此可见士商通婚是这两个社会集团之间的重要桥梁。

另一方面,蒋茂弘的太学生身分也是值得注目的。《墓表》中还载有蒋克恕对他的侄儿希文(其伯兄克忠之子)说的一段话如下:

> 吾不终为儒,以成而祖志也;吾得为良贾,以从而父策也。吾欲使汝贾,如汝母何?欲使汝儒,如汝病何?吾欲使汝处乎儒若贾之间,内奉母而外友天下贤豪长者,惟太学可耳。希文之游太学,公实资之云。(页二四)

这话是否真出蒋克恕之口,或是李维桢修饰成文,今已不易判断。但无论如何,“处乎儒若贾之间”和“友天下贤豪长者”二语都不失为对商人

家庭出身的太学生的一种最确切的描写。明代中晚期商家背景的太学生并不一定有入仕的机会,因此往往在几年之后又回家去经营商业。前引韩邦奇《国子生西河赵子墓表》即是一例。此处蒋克恕之子茂弘与侄希文也属此类。若依李维桢《墓表》所言,商人子弟入太学未必都以做官为目的,至少其中有一部分人是想作士与商两个世界之间的媒介,而所谓"友天下贤豪长者",则包括了居官的士大夫。太学生的半官方身分使他们在紧急时,无论为了挽救私人或公共的危机,可以直接与官方打交道。以私事为例,新安汪虞龙的父亲是大盐商,忽然为宦官逮捕。虞龙为南京国子监的太学生,"闻之一日而驰至维扬,谒郡守,涕泣请命。郡守避席而劳苦之。……力言于珰而免之。"[17]汪虞龙如果不具有太学生资格,恐怕不能这样容易便找到郡守为他关说吧。再以公事而言,江阴黄宗周"自儒起,由邑诸生补太学上舍。其积纤累微,因便规息,用计然之筴而恢之,诸言治生者咸推冠,而竟以起"。嘉靖戊申(二七年,一五四八年),倭寇之衅未起之前,他便计划为江阴筑砖石城墙以预防之。江阴县令完全听从了他的意见,终于保证了江阴的安全[18]。这也是太学生资格发挥重要功能的例子。我们可以说,商人背景的太学生在明代中、晚期已形成了一股不容忽视的社会势力;他们处于士与商之间,加速了双方的合流。商人地位的上升和儒学的转向都与此一势力有深切的关系。以上所论聊以示例而已,这是一个值得专题研究的史学题目。

2. 从"润笔"的演变看儒家辞受标准的修改

李维桢为富商大贾写墓碑而"受取金钱",其事竟载之《明史》,这象征了价值观念上的一大改变。如《蒋次公墓表》所云,同时王世贞和汪道昆也特以此见称于世。文人谀墓取酬,自古有之,但为商人大量写碑传、寿序,则是明代的新现象。因此,我们有必要追溯一下明代文人"润笔"观念的转变。下引两条资料,一属十五世纪,一属十六世纪,在时代上恰符合我们的需要。叶盛(一四二〇——一四七四年)记《翰林文字润笔》云:

> 三五年前,翰林名人送行文一首,润笔银二三钱可求,事变后文价顿高,非五钱、一两不敢请,迄今犹然,此莫可晓也。……张士谦先生……曰:吾永乐(一四〇二——一四二四年)中为进士、庶吉

> 士、中书舍人，时年向壮，有志文翰，昼夜为人作诗写字，然未尝得人一叶茶，非如今人来乞一诗，则可得一贽见帨帕。向非吾弟贸易以资我，我何以至今日耶！”由此观之，当时润笔亦薄已。[19]

文中所言“事变”，指明英宗复辟的“夺门之变”（一四五七年），则此条笔记大约写在一四六〇年左右。据此条，可知十五世纪中叶以后，文人润笔忽然有了一次跃动，从二三钱银子涨到五钱、一两。文中引永乐时代张士谦的证词更可见十五世纪初叶润笔甚至还不普遍流行。但张士谦的俸禄显然不足以养家，仍然要靠他的弟弟经商来支持。这不但给士商混合之家提供了一个较早的史例，而且也间接显示出：明代不少士大夫（如在中央任清要之职的人）往往要靠润笔来补贴生活费用。这种情况的造成主要是由于明代百官俸禄在中国各大朝代中几乎是最微薄的。十五世纪中叶以后润笔的大幅度提高和俸禄因折色而不断下降之间似乎存在着微妙的关联[20]。所以张士谦在一四六〇年左右说“乞一诗，则可得一贽见帨帕”确道出了当时士大夫以润笔为副业的实况。“贽见帨帕”便是明中叶以下金钱馈遗或酬报的一种变相。[21]

更重要的是十六世纪时，诗文书画都已正式取得了文化市场上商品的地位。李诩记《文人润笔》曰：

> 嘉定沈练塘龄闲论文士无不重财者，常熟桑思玄曾有人求文，托以亲昵，无润笔。思玄谓曰：平生未尝白作文字，最败兴，你可暂将银一锭四五两置吾前，发兴后待作完，仍还汝可也。唐子畏曾在孙思和家有一巨本，录记所作，簿面题二字曰利市。都南濠至不苟取。尝有疾，以帕裹头强起，人请其休息者，答曰：若不如此，则无人来求文字矣。马怀德言，曾为人求文字于祝枝山，问曰：是见精神否？（原注：俗以取人钱为精神。）曰：然。又曰：吾不与他计较，清物也好。问何清物，则曰：青羊绒罢。[22]

此条所记四人都是十五、十六世纪之交的名士[23]。他们各以不同的方式表现出对于润笔的重视。他们的共同态度是：为人作文字必须取得适当的金钱或其他物质的酬报。我们可以说，润笔发展至此已超出传统的格局，而和今天文学家、艺术家专业化的观念很相近了。当时文艺家作品的商品化尤以唐寅直截用“利市”两字题其作品簿最能传神。他

的著名的言志诗云：

> 不炼金丹不坐禅，
> 不为商贾不耕田；
> 闲来就写青山卖，
> 不使人间造业钱。[24]

这表现了专业画家的现代精神，“利市”两字必与此诗合看始能得其正解。据祝允明《唐子畏墓志并铭》言，“其父德广贾业而士行”。[25]可见唐寅虽“不为商贾”，却出身于商人家庭，对于卖画为生是不会感到可耻的。而且商人必然是当时文艺作品的主要顾客，也不问可知。所以从十五、十六世纪润笔观念的新发展，我们可以看到传统儒家的价值意识已面临着严重的挑战。[26]

但是当时士大夫并不是每为一文必收润笔。桑思玄也接受至交求文可以“无润笔”的原则。他仅仅要求友人先给银子激发他作文的兴致，作完后仍然归还。十六世纪的王慎中（遵岩，一五〇九——一五五九年）则对于润笔的辞受问题提出了进一步的澄清。他在《与安胶阳》的信中辞谢润笔，其说如下：

> 承不远三千余里特使见存，属以文字之事。……请文厚仪谨以奉还。仆非为廉也，平生门户甚宽，于辞受之际不能为狷。寻常交际，如今人所谓接以礼者，犹多受之。况于请文之礼，固未尝辞也。而乃介于胶阳数千里惓惓命使之所委者乎？凡仆所谓受其请文之礼者，皆为其父祖之大事，或自名其堂室而乞记之类。仆为之文，则为有宠于其人之先与其身，故不可不受之，以副其诚，而不宜为拒也。若胶阳所请序，乃有宋曾南丰与今唐荆川两先生之文，此吾党之同愿，斯文之义举。……今乃以作序之故受礼，非独无复廉隅，且是都不有意气也。幸鉴此心，请勿讶其为拒，又请勿誉其不取。[27]

王慎中拒受安氏请序之润笔盖因所序之书是一种“斯文之义举”，而非有私惠于请序之人。但他同时也明白承认，一般而言，对于“请文之礼”——润笔，他是受而不辞的。尤其值得注意的是他特别提到两类接

受润笔的文字:有关请文者“父祖之大事”(即墓志铭、墓表之类)和为请文者本人所立之堂或室写《记》。因为这两类的文字都是为请文者及其先人增加光宠的。王慎中所订的辞受原则虽属于他个人的,但在当时则颇有代表性。传统儒家关于金钱辞受的标准大体上承自孟子所谓“可以取,可以无取,取伤廉。”(《孟子·离娄下》)其中本来便有相当大的弹性[28]。现在王慎中则在新的社会现实下修订传统的标准,这是儒家价值观念顺应世变而自我调整的显证。在“取之不伤廉”的润笔文字之中,他首先提到的便是“父祖之大事”的一类。这就难怪十六世纪以下的名家文集中会出现那么多的商人墓表、传记、寿序之类的文字了。

3. 商人“自足”世界的呈现

以上论士大夫为商人树碑立传都是富商大贾的事。现在我们要进一步论证一般小商人也闻风而起,以致碑传泛滥。如果说树碑立传的儒家文化向来是由士大夫阶层所独占的,那么十六世纪以后整个商人阶层也开始争取它了。现存明清商人碑传只是流传下来的极小部分,因为绝大部分都藏在私家,并未刊刻[29]。但当时碑传的大量产生是和商人热心表扬其父祖有密切关联的。这一现象已引起同时人的注意。张瀚说:

> 墓志不出礼经,意以陵谷变迁,欲使后人有所闻知,但记姓名、爵秩、祖、父、姻娅而已。若有德业,则为铭。今之作者纷纷,吾不知之矣。[30]

这显然是因为当时墓志铭写得太多太滥,张瀚才发出这种讥评的声音。但是我们怎么知道墓志铭的泛滥特别和商人有关呢?唐顺之(一五〇七——一五六〇年)提供了一条关键性的证据。他说:

> 仆居闲偶想起,宇宙间有一二事,人人见惯而绝可笑者。其屠沽细人有一碗饭吃,其死后则必有一篇墓志;其达官贵人与中科第人,稍有名目在世间者,其死后必有一部诗文刻集。如生而饭食,死而棺椁之不可缺。此事非特三代以上所无,虽汉唐以前亦绝无此事。幸而所谓墓志与诗文集者皆不久泯灭。然其往者灭矣,而在者尚满屋也。[31]

这封信的主题是唐顺之反对友人为他刻文集,墓志不过是顺手拈来的一个陪衬,但因此正可见当时商人墓志铭必已泛滥到触目皆是的地步。在唐顺之写此信的五十年后,他的观察在另一部明代笔记中获得了印证。李乐(一五三二——一六一八年)《见闻杂记》(自序署"万历辛丑岁秋七月七十老人",即一六〇一年)卷三第一六一条云:

唐荆川先生集中诮世人之死,不问贵贱贤愚,虽椎埋屠狗之夫,凡力可为者,皆有墓文。此是实事。[32]

李乐肯定唐顺之的讥评是"实事",这更增加了原文作为史证的价值。

唐顺之所说的"屠沽细人"是指小商人而言,因此特别值得重视。明人文集中的大量商人墓志,如李维桢《大泌山房集》、汪道昆《太函集》所载的,都是关于当时"大贾"的生平。现在从唐顺之和李乐两人的证词中,我们知道小商人也同样有为他们的祖、父以及本身树碑立传的强烈要求。所以仅就墓志铭这一件事来看,十六世纪的中国商人阶层的全体,无论是"大贾"、"中贾"或"下贾"以至"屠沽细人",都在自觉或不自觉地推动着价值观念的变化。传统的见解以商人效法士大夫的生活方式,如收藏字画和刊刻书籍之类,仅仅是一种"附庸风雅"。现代的史学家也往往继承了这一看法。但是我们如果深入当时精神世界,便会发现这种说法虽似有表面的根据,却不免稍有简单化之嫌。在中国传统社会中,价值观念的改变确是很缓慢的。明清时期当然还有大批的商人企羡士的地位,他们鼓励子弟治举业也是为了由商上升为士。这是无可否认的事实。但是另一方面,由于商业的兴盛,其吸引力与日俱增。明清时期也有商人宁愿守其本业而不肯踏入风险的仕途的。汪道昆一再说徽州人"右贾左儒",二刻《拍案惊奇》说"徽州风俗以商贾为第一等生业,科第反在次着"以及雍正时山西巡抚奏折言山西"子孙后秀者多入贸易一途。……至中材以下方使之读书应试"。这些说法决不是向壁虚构的[33]。前引《蒋次公墓表》记蒋克恕早年不得不"弃儒就贾"时,他的父亲对他说过一句话:"吾家世货殖,不可忘先人之业。"(页二三)王世贞《清溪蒋次公墓志铭》记同一件事也引了一句蒋克恕父亲的话:"天欲夺汝儒而还之贾,违之不祥。"(页二四)即使蒋克恕是由于"不得已而求次"才退回到商业世界,但这个"次"一等的世界已足够他安身立命了。所以他的女婿汪道贯(仲淹)也说:"次公之于人伦厚矣,

何必儒。"(《墓志铭》引,页二七)

在传统中国社会,商不如士的关键主要在于荣誉——社会的承认和政治的表扬。但明代中晚期以来,商人也可以通过热心公益之举而获得这种荣誉了。前引王世贞《江阴黄氏祠记》,这个祠便是江阴人后来为报答黄宗周筑城、捐金助军、赡济贫民等善举而建立的,并且是"请之天子,下礼官议,报可而后行"的(页一八——一九)。王世贞在《清溪蒋次公墓志铭》又记蒋克恕:

> 归黄山故居丰乐里。里大溪数涨,则病涉。捐千金为大石梁数十丈以通之。自石梁至容溪,治驰道数十里。茂林深樾,可憩者必亭之,以息行旅。故通政张寰为大书标之。里人指相诧曰:蒋次公始不得志于儒,中自恨以不能承父属而大吾里。今吾里乃岿然甚壮,贾故自足耳,何儒为?(页二六)

即使王世贞在文词上有夸饰,但终与虚美有别,因为文词后面所透显的基本事实还是不难辨识的。所以明清时期商人的贡献也已获得了社会的承认和政府的表扬,他们和士的差距越来越缩短了。清代沈垚(一七九八——一八四〇年)曾说:"睦姻任恤之风往往难见于士大夫,而转见于商贾,何也?则以天下之势偏重在商,凡豪杰有智略之人多出焉。其业则商贾也,其人则豪杰也。"[34]这样公然以"豪杰"赞美"商贾",可以说是士大夫对商人的社会价值给予了最大的肯定。但是这个赞词并不是十九世纪才出现的,早在晚明已开始了。李维桢为另一位徽商"潘处士"(一五四九——一六一八年)写墓铭,开头便说:"太史公传货殖,子贡、范、白,其人豪杰,货殖特余事耳。"[35]这话虽然说得委婉含蓄一点,其弦外之音岂不是很清楚吗?这正好印证了蒋克恕的里人的感想:"贾故自足耳,何儒为?"

我们已指出商人子弟入太学,未必都志在入仕,其中也有人是为了取得太学生的资格,以便利商业的运作。其实商人子弟即使入仕也往往别有怀抱。姑举正反两例以明之。先说反面的例子。叶权(一五二二——一五七八年)告诉我们一个商人作官的真实故事如下:

> 余相识一监生,故富家,拜余姚县丞,缘事罢归,居常怏怏。余戏而劝之曰:公,白丁,以赀官八品,与明府分庭,一旦解官,家又不

> 贫，身计已了，何不乐也？丞以情告曰：自吾营入泮宫，至上纳费金千两，意为官当得数倍。今归不匀本，虽妻子亦怨矣。呜呼！以匀本获赢之心为民父母，是以商贾之道临之也。卖爵之弊，何可言哉！[36]

这位商人纳费千金才买得监生，比前引《型世言》所说的“六百两银子”还要多。但是他营谋地方官是从做生意的观点出发的，他并不认为作官是很荣耀的事。换句话说，在有些商人的眼中，官位也已经商品化了。

正面的例子是李维桢的《董太公家传》。董太公是河北大名府的巨商，其子董汉儒（《家传》中的“观察”，即地方司道官的古称）则由科第入仕途。《家传》云：

> 久之，观察以高第应征，当授台省（即都察院）。太公私念：台省者，与天子执政相可否？脱不当，责四面至矣。已而除计户郎（即户部郎中），乃大喜。既榷税吴关，太公敕以蠲苛政宽商。商更辐辏，所入浮故额。[37]

董汉儒最早由地方官调入中央的职位可能是都察院的十三道监察御史。这是纠察政事得失的言官，明代许多名臣都由此出身。但御史可以参预廷议，与皇帝、内阁接近，处于政治风暴的中心。董太公不愿其子冒风险，故闻董汉儒由都察院转调户部则为之“大喜”。后来董汉儒主管吴关税务，太公更特别叮咛他行“宽商”之政。很显然的，户部和税关都是可以对商人发生保护作用的衙门。董汉儒是和张瀚同时代的人，后者也出身商人世家，所以两人的经历恰可互相参证，以见商人的影响力已开始在政治上露面了。张瀚说：

> 余……兼摄（南京）上、下关抽分，余谓征商非盛世之政，弛十之二。商贩悦趋，税额较前反增十之五。[38]

此二事若合符节，决非偶然。我们不能因此便说，董汉儒、张瀚等人代表了商人阶层的利益。不过我们可以说，具有商人背景的士大夫，由于对商人阶层的疾苦有比较亲切的体认，他们在行使职权的时候多少发

生了一些“宽商”的效果[39]。儒家重农轻商的传统原则也因此不能不在新的社会现实面前有所调整。

概括言之,十六世纪以后商人确已逐步发展了一个相对“自足”的世界。这个世界立足于市场经济,但不断向其他领域扩张,包括社会、政治与文化;而且在扩张的过程中也或多或少地改变了其他领域的面貌。改变得最少的是政治,最多的是社会与文化。其理由不能在此详说,因为这是必须另作研究的专题。这里应该提及的是:士商合流是商人能在社会与文化方面开辟疆土的重要因素。儒学适于此时转向,决非偶然。

商人既已有一个属于自己的“自足”世界,他们便不可能在精神上完全是士大夫的“附庸”。这是为什么我要对商人精神生活“士大夫化”的旧说提出质疑,因为这是从士大夫的立场上观察历史所得到的结论。如果从商人的立场出发,我们毋宁说,他们打破了两千年来士大夫对于精神领域的独霸之局。即使我们一定要坚持“附庸风雅”之说,我们也无法否认下面这个事实:即由于商人的“附庸”,士大夫的“风雅”已开始改变了。儒家的“道”也因为商人的参加——所谓士商“异业而同道”——而获得了新的意义。即以墓志铭为例,我们也清楚地看到,它已不再是士大夫的专利品,整个商人阶层都要求分享这一专利了。诚如唐荆川所讥讽的,甚至“屠沽细人有一碗饭吃,其死后则必有一篇墓志”。用现代的话说,他们也毫不犹豫地肯定自己的社会存在和价值了。张瀚说,“若有德业,则为铭。”现在则是大大小小的商人都认为他们对社会的贡献也同样有传之后世的价值。“德业”这两个字的社会涵义也不得不随之扩大了。

如果我们继续保留商人“士大夫化”的概念,那么我们也必须增加另一个概念——即士大夫的“商人化”。这在明清语言中本是同时出现的,即“贾而士行”和“士而贾行”(或“商而士”和“士而商”)。但是应该指出,明清时代流行的这一对概念还不免带有道德判断的意味。“贾而士行”是褒词,“士而贾行”则是贬义了。今天我们无论说商人“士大夫化”或士大夫“商人化”都只限于客观描述,在道德上是完全中立的。上面讨论文人“润笔”所涉及的辞受标准的修改,便是“商人化”的一个具体例证。士大夫“商人化”在当时也是一个无所不在的社会现象,不但小说、戏曲的流行与之有关,儒家社会思想的新发展也在很大的程度上受到“商人化”的刺激。这是下一节将举例说明的。明、清的“士世界”

和“贾世界”是互相交错的，士大夫在日常生活中处处接触到商业化潮流所带来的社会变动。在这种情形之下，他们不可避免地要对从社会到个人的种种问题进行新的思考，因而也加速了儒学的转向。

（三）儒家社会思想的新发展

明清儒家在社会思想上的新发展，我已先后多有论述，此处概不重复[40]。下面要介绍的两个观念是我最近研究的结论。但这只是过去研究的延伸和扩大，而不是独立自足的单元。特先声明，以免读者误会明清儒家社会思想的新发展仅止于此。

1. 义利之辨

儒家义利之辨远始于孔子。《论语·里仁》：“君子喻于义，小人喻于利”一章首先用义与利来划分“君子”与“小人”。君子与小人最早是社会地位的分别，孔子则赋予以道德的涵义，即“德”重于“位”。《论语》及后世文献中“君子”与“小人”也还有兼指“德”与“位”的，但儒家理论中则强调“德”的一面[41]。就道德意义说，儒家大致认为义利之分即公私之分。君子以公为心，故喻于义，小人以私为念，故喻于利。孟子、董仲舒以至宋儒大致都继承并发挥这一说法。宋代只有陈亮反对义与利互不相容，因而与朱熹之间发生了一场激辩。朱熹与陆九渊宗旨虽异，在这一点上则是一致的。所以，象山在白鹿洞讲“君子喻于义，小人喻于利”一章，极为朱子所赏识。下逮明代，王阳明仍循传统儒家之见。他没有正面讨论过义利的问题，但在《传习录》中《答顾东桥书》的末段则痛斥“功利之见”。可见他的想法和朱、陆相去不甚远。[42]

从孔子到王阳明，儒家义利论有两个主要特征：(1)它是针对士以上的人(包括帝王)而立说的，因为他们是对于公共秩序的直接负责者。至于孟子所谓“鸡鸣而起，孳孳为利”的一般人民(包括商人在内)至少并不是儒家义利论的主要的立教对象。(2)义与利基本上是互不相容的，人或者选择“义”，或者选择“利”，而不能“义利双行”(朱熹驳陈亮语)。所以这二者之间的关系大致与“理”与“欲”、“公”与“私”相同。

但是十六世纪以后，“义利”的观念，也和“理欲”、“公私”一样，发生了微妙的变化。前引韩邦奇《国子生西河赵子墓表》中，有一段作者自己的议论如下：

圣贤岂匏瓜哉！傅说之版筑，胶鬲之鱼盐，何其屑屑也。古之人惟求得其本心，初不拘于形迹。生民之业无问崇卑，无必清浊，介在义利之间耳。庠序之中，诵习之际，宁无义利之分耶？市廛之上，货殖之际，宁无义利之分耶？非法无言也，非法无行也，隐于干禄，藉以沽名，是诵习之际，利在其中矣。非其义也，非其道也。一介不以与人，一介不以取人，是货殖之际，义在其中矣。利义之别，亦心而已矣。[43]

这番议论的主旨在于说明义利之辨不是士所能独占的，对于商人也同样适用。故首举殷周之际的商贾胶鬲为例，以见古人并不以义专属之士。下迄明代，更是如此。士于“诵习之际，利在其中”，而商于“货殖之际，义在其中”。韩邦奇在这里扩大了义利之辨的社会涵义，承认“孳孳为利”的商人也同样可以合乎“义”。这显然是对传统的义利观念予以新的诠释。但这一新说并非始于韩邦奇，比他稍早的商人已先有类似的见解。李梦阳(一四七三——一五二九年)《明故王文显墓志铭》说：

文显(按名现一四六九——一五二三年)尝训诸子曰：夫商与士异术而同心。故善商者处财货之场，而修高明之行，是故虽利而不污。善士者引先王之经，而绝货利之径，是故必名而有成。故利以义制，名以清修，各守其业。[44]

王现卒于嘉靖二年(一五二三年)，次年二月下葬，李梦阳的墓志铭当即成于文显卒年。这篇铭文相当有名，韩邦奇似乎受了它的影响。无论如何，韩《表》论“货殖之际，义在其中”即是李《铭》所谓“利以义制”，而“利义之别，亦心而已矣”更与“商与士异术而同心”若合符节。《铭》的文字自然是李梦阳的，但思想则是王文显本人的。《墓志铭》说他“为士不成，乃出为商”，而其父又是教谕，他能对义利说别出新解，是不必惊异的。[45]

这个新的义利观并不是偶然一现于十六世纪，后无嗣响，而是持续有所发展的。十七世纪初年顾宪成(一五五〇——一六一二年)为他的一位同乡商人倪珵(一五三〇——一六〇四年)写《墓志铭》，其铭曰：

以义诎利，以利诎义，离而相倾，抗为两敌。以义主利，以利佐

> 义,合而相成,通为一脉。人睹其离,翁(倪理)睹其合。此上士之所不能訾,而下士之所不能测也。[46]

顾宪成此《铭》的重要性在于它直截了当地指出了传统义利观和明代新义利观之间的区别:前者是"义利离",后者则是"义利合"。这一判断显然是受到魏晋时代"才性离"、"才性合"的启示。正因如此,新旧两种观点之间的界线才第一次得到最明白的划分。顾宪成自己的立场更显然是站在"合"的一边。从前面所引韩邦奇和李梦阳的文字,我们知道这一新观点酝酿已久。但由于顾宪成是思想家,他在寥寥数句中已将以前文学家的感性语言转化为较精确的哲学语言。"以义主利,以利佐义,合而相成,通为一脉"可以看作是新义利观的一个扼要的哲学界说,其中"主"、"佐"、"合"、"通"几个字都是颇费斟酌的。现代的读者也许会觉得这里只有结论而无论证。但这是中国传统思想的特色之一,不足为顾氏病。

顾宪成当然有可能读过韩、李之文,但他对义利的新思考并非完全根据前人的文字而来。更重要的是他的生活体验。他的父亲顾学是一个成功的商人,他的长兄性成、仲兄自成也都先后佐其父经商。所以他是在商人家庭中成长起来的,深知商业世界中同样有义与利的问题[47]。现在他公然抛弃了"义利离"的儒家旧解,而别倡"义利合"的新说,对这一转向我们不能不予以最大限度的重视。

最后,让我们再引一段十八世纪初年的资料,以见新义利说的流传情况。张德桂在康熙五十四年(一七一五年)为北京的广东商人所建立的仙城会馆撰写了一篇《创建记》,其下半篇畅谈义与利的问题。《记》曰:

> 兆图李子、时伯马子谒余请《记》。余问二子,厥馆所由。李子曰:由利。乡人同为利,而至利不相闻,利不相谋,利不相一,则何利?故会之。会之,则一其利,以谋利也,以是谓由利也。马子曰:由义。乡人同为利,而至利不相闻,利不相谋,利不相一,则何义?故会之。会之,则一其利,以讲义也,以是为由义也。夫以父母之赀,远逐万里,而能一其利以操利,是善谋利也。以为利,子知之,吾取焉。抑以乡里之侪,相逐万里,而能一其利以同利,是善笃义也。以为义,子知之,吾重取焉。然而利与义尝相反,而义与利尝

> 相倚者也。人知利其利,而不知利自有义,而义未尝不利。非斯馆也,为利者方人自争后先,物自征贵贱,而彼幸以为赢,此无所救其绌,而市人因得以行其高下刁难之巧,而牙侩因得以肆其侵凌吞蚀之私。则人人之所谓利,非即人人之不利也耶?亦终于忘桑梓之义而已矣。惟有斯馆,则先一其利而利得也,以是为义而义得也。夫是之谓以义为利,而更无不利也。二子其即以此书之石,以诏来者,俾永保之。而义于是乎无涯,而利于是乎无涯。[48]

此《记》基本上即取"义利合"的立场。其大旨在强调商人如各逐其一己的私利而不相谋,则不仅无义可言,而且并其利亦终失之。相反的,如果以会馆为中心而求共同之利,则不但能成就义,而且还能满足每一个人的私利。所以作者说义与利似"相反"而实"相倚";义中有利,利中也有义。由此可见,在新说中,以"公""私"判划"义""利"的儒家原始义并未丧失,但二者之间的关系不再是顾宪成所谓的"离而相倾,抗为两敌",而是"合而相成,通为一脉"的了。明清以来,"公"与"私"的关系已从"离"转向"合","义"与"利"的关系也同有此转向,可以说是题中应有之义,且为思想史的内在理路更添一证。但内在理路与外在的社会变迁是息息相关的。义利新说之所以兴起于十六世纪,并持续发展到十八世纪以后,其故不仅应求之思想史,同时也必须求之于社会史。

2. 奢的社会功能

中国自古以来都崇俭斥奢,无待论证。虽然近人注意到《管子·侈靡》篇公开主张"莫善于侈靡",但这种观点并未流传下去[49]。然而不早不迟,到了十六世纪,竟出现了一种肯定奢侈的思想,陆楫(一五一五——一五五二年)《蒹葭堂杂著摘抄》中有以下一节重要的议论:

> 论治者类欲禁奢,以为财节则民可与富也。噫!先正有言:天地生财,止有此数。彼有所损,则此有所益,吾未见奢之足以贫天下也。自一人言之,一人俭则一人或可免于贫;自一家言之,一家俭则一家或可免于贫。至于统论天下之势则不然。治天下者将欲使一家一人富乎?抑亦欲均天下而富之乎?予每博观天下之势,大抵其地奢则其民必易为生;其地俭则其民必不易为生者也。何者?势使然也。今天下之财赋在吴、越,吴俗之奢莫盛于苏、杭之

民。……盖俗奢而逐末者众也。只以苏、杭之湖山言之,其居人按时而游,游必画舫、肩舆,珍羞良酝,歌舞而行,可谓奢矣。而不知舆夫、舟子、歌童、舞妓,仰湖山而待爨者不知其几。故曰:彼有所损,则此有所益。若使倾财而委之沟壑,则奢可禁。不知所谓奢者不过富商大贾、豪家巨族自侈其宫室车马饮食衣服之奉而已;彼以粱肉奢,则耕者庖者分其利;彼以纨绮奢,则鬻者织者分其利。正孟子所谓通功易事、羡补不足者也。……若今宁、绍、金、衢之俗,最号为俭。俭则宜其民之富也。而彼郡之民至不能自给。……要之,先富而后奢,先贫而后俭。奢俭之风起于俗之贫富。……或曰:不然。苏杭之境为天下南北之要冲,四方辐辏,百货毕集,故其民赖以市易为主,非其俗之奢故也。噫!是有见于市易之利,而不知所以市易者正起于奢。使其相率而为俭,则逐末者归农矣,宁复以市易相高耶。……然则吴、越之易为生者,其大要在俗奢,市易之利,特因而济之耳,固不专恃乎此也。长民者因俗以为治,则上不禁而下不扰,欲徒禁奢可乎?呜呼!此可与智者道也。[50]

原文很长,所引略有删节。首先让我介绍一下这番议论在现代重新被发现的经过。四十年前两位社会经济史专家——在大陆的傅衣凌先生和在美国的杨联陞先生——不约而同地发现了陆楫此文的重要性。傅先生将全文引在他的《明代后期江南城镇下层士民的反封建运动》一文中,先师杨先生则在他的名篇《侈靡考》中将全文译成英文,以飨西方的同行[51]。傅、杨两先生对此文都很推重,前者把它比之于曼德维(Bernard de Mandeville)的《蜜蜂寓言》(按:*The Fable of the Bees or Private Vices, Public Benefits*,初刊于一七二七年),后者也承认它以最接近"经济分析"的方式提出了鼓励"消费"的主张。换句话说,他们两位都在这篇议论中看到了一种"现代的"精神。

傅、杨两先生的评价基本上是正确的。在反奢侈传统源远流长的明代中国,陆楫居然转而为奢侈作公开的辩护,这不能不说是价值观念上一个重大的改变。这一转向确使我们自然而然地联想到十七八世纪英国思想家对于西方传统中的"奢侈"(luxury)观念的根本修正。西方从希腊亚里斯多德以来,经过罗马及中古基督教,也发展了一个十分复杂的反奢、禁奢的思想传统。其间各阶段的持论虽颇不同,但大体都视"奢侈"为恶德,节俭才是美德;十六七世纪的英国清教徒仍持旧说不

变。但在十七八世纪之交,由于贸易日益重要(尤其是对外贸易),不少英国思想家开始改变立场,不再从纯道德的观点评价"奢侈"了。傅衣凌先生所特别提到的曼德维即其中之一人。于是英国思想史上便出现了一个对于"奢侈"的观念进行"非道德化"的运动(demoralization of luxury)。这是一个划时代的思想转变,现代的研究者甚至用"sea change"(重大而深刻的变化)来形容它。[52]

陆楫反对禁奢的议论在中国政治、经济思想史上也具有划时代的意义。其中不少个别的论点和英国十七八世纪的新思潮也确有可以互相参证之处,虽详略精粗之间未可同日而语。业师杨先生指出陆楫发现个体与全体当分别论断,俭德施之于一人一家为美德,但施之于天下则适得其反。这正是英国新思潮中的一个主要观念,巴本(Nicholas Barbon)的《贸易论》(*Discourse of Trade*,1690)倡议于前,曼德维则畅发于后。其说大致以"奢侈"在个人是"恶德"(vice),但在整个国家则反为"美德"(virtue)。富者在衣、食、住三方面的挥霍恰好为贫者创造就业的机会。曼德维更举一极端之例:偷窃(theft)自是"恶德",然而铁匠制锁的生意却因此为之兴旺。陆楫强调奢风先于市易,而不是市易造成奢风。这也与巴本的说法相似,即人的欲望、时尚、好珍奇之心是贸易兴起的真正原因。陆楫又以宁、绍、金、衢等地的尚俭为其致贫之源,并以吴、越之尚奢反证其所以繁盛。巴本和曼德维也都运用这一论证的方式:尚奢的社会,人民都生活得很好,尚俭的社会往往不能赡养其大多数的人口,至于陆楫的主旨在反对政府"禁奢",而应该"因俗以为治",则更和英国的主奢论者的意见若合符节了。

但是我们必须避免断章取义和牵强附会;这是中西思想比较中最易犯的谬误。陆楫出于中国的传统,明代也没有什么"资本主义萌芽"。因此他在思想上决不可能突然一跃而达到和英国十七八世纪的崇奢论完全相同的境界。他仍相信"天地生财,止有此数",他反对"禁奢"的目的则在于"均天下之富",这就表示他仅仅是对中国的传统进行重要的修改,而不是要彻底推翻它。从这两点说,他和英国的崇奢论者不但不同,甚至完全相反了。更重要的,英国崇奢论的背后一方面有一整套西方文化和思想系统,另一方面又处于截然不同的政治、社会、经济的现实之中。换言之,英国崇奢论必须放在整个西方哲学、宗教、社会的脉络中去求了解,其中一环套一环,牵一发而动全身。从十七八世纪的崇奢论发展到苏格兰学派的哲学、社会学和经济学等(如休谟和亚当斯

密),其过程极为复杂,牵涉到的问题也无穷无尽。因此我们不可能把陆楫的一言一语,孤立地和英国任何一个思想家的说法,互相比附,而企图从其中归纳出任何普遍性的历史概括。上面的几点比较其实只是为了说明一个简单的意思,十六世纪中国,主要由于商业的空前发展,许多传统的(以儒家为主)价值和思想都经历了重新评估,"奢"也是其中之一。而英国崇奢论的出现和发展也和商业(特别是国际贸易)的兴盛有密切的关联。英国思想家即由此而逐步变传统为现代。这是中西历史上的一种平行现象,确有比较的价值。如果撇开十九世纪中叶以下的历史不论,专就中国史本身论"传统"与"现代"的问题,则十六世纪自有其划时代的意义。至于中国的"现代"何以迟迟不能彻底突破"传统"的格局,这则是另一问题,不是本文所能讨论的。

纯从语言上说,中文的"奢侈",固然可以翻译英文的"luxury",但从文化体系上说,二者的涵意大有广狭之别,所占的位置和份量也迥不相侔。简言之,"luxury"在西方思想传统中的涵盖面和指涉面远比"奢侈"在中国为广大,资料也丰富得多,因此西方学人以此为研究对象的专论至多。上引陆楫的议论虽与传统的观点极相违异,故为现代学人所重视。但若把它仅仅看作是一个偶发的孤见,则它实不能和西方"luxury"的观念作比较。我们只有把它看作是当时整个儒学转向的一个构成部分,它的历史意义才能清楚地显现出来。就我所知,明清之际,治生、四民、贾道、理欲、公私、义利等观念都发生了变化,而陆楫也恰在此时提出关于奢俭的新说,这决不是偶然的。同样的,西方自十七八世纪以来,尚奢论投射的影响力也遍及各不同领域中的观念,如于美德(virtue)、恶德(vice)、公民特质(civic virtue,包括马基雅维利以来的virtù)、理性(reason)、情感(passion)、人欲(desire)、公益(public benefits)、私利(private well-being)、自由(liberty)、人性(human nature)、贸易(trade)、财富(wealth)、消费(consumption)等。这也是成套的思想转向,不能抽出其中任何一项作孤立的处理[53]。严格地说,比较思想史的研究首先必须着眼于这两大体系的整体变化。

现在让我们再回到陆楫的议论。陆楫这篇文字有一显著的特色,即完全根据现状进行分析,而并不引经据典。事实上,他的主张——从社会的观点反对禁奢——也很难在儒家经典中找到明确的依据。由此可见他对于当时社会有直接而深入的观察。这一点又和士商混而难分的情势有关。他的父亲陆深(一四七七——一五四四年)是有名的词臣,

他自然应该属于士的阶层。但是他的曾祖父则是一个弃儒就贾的成功商人,祖父也“长于理财”,“鸡初鸣即起,率家人事生产”[54]。这一家世背景也有助于我们对陆楫此文的理解。他并不是为商人辩护,不过他的生活和商业世界至少有一部分是重叠的。

陆楫的崇奢论是否曾引起当时和后世的注意?这个问题,傅、杨两先生都没有提及。下引的材料为我们提供了重要的线索。法式善(一七五三——一八一三年)《陶庐杂录》卷五引《推篷寤语》云:

> 今之论治者,率欲禁奢崇俭,以为富民之术。殊不知天地生财,止有此数;彼亏则此盈,彼益则此损。富商大贾、豪家巨室,自侈其宫室车马饮食衣服之奉,正使以力食人者得以分其利,得以均其不平。孟子所谓通功易事是也。上之人从而禁之,则富者益富,贫者愈贫也。吴俗尚奢,而苏、杭细民,多易为生。越俗尚俭,而宁、绍、金、衢诸郡小民恒不能自给,半游食于四方。此可见矣。则知崇俭长久,此特一身一家之计,非长民者因俗为治之道也。予闻诸长者云。[55]

这条笔记毫无疑问是陆楫原文的一个提要。《推篷寤语》的作者是李豫亨,他的另一部书《三事溯真》有王畿(一四九八——一五八三年)的序,则李豫亨当是十六世纪中叶的人,与陆楫(卒于一五五二年)并世而略后[56]。《推篷寤语》原书未见,但法式善的转录必无大误。末句说:“予闻诸长者云”,好像是听前人说的。但细察遣词用字,则非见陆氏原文不可能写得成。这只有等将来找到《推篷寤语》原书时才能判定,姑且不论。重要的是这一摘要证实了陆楫的议论当时便有人欣赏,甚至辗转传述。法式善在十八世纪末或十九世纪初转录《推篷寤语》此条,更可证他也同情陆楫的见解[57]。事实上,到了十八世纪,陆楫以奢济贫的说法已相当流行。顾公燮《消夏闲记摘抄》卷上《苏俗奢靡》条说:

> 苏郡尚奢靡……虽蒙圣朝以节俭教天下,大吏三令五申,此风终不可改。而亦正幸其不改也。……即以吾苏而论,洋货、皮货、细缎、衣饰、金玉、珠宝、参药诸铺、戏园、游船、酒肆、茶店,如山如林,不知几千万人。有千万人之奢华,即有千万人之生理。若欲变千万人之奢华,而返于淳,必将使千万人之生理亦几于绝。此天地

间损益流通,不可转移之局也。……故圣帝明王从未有以风俗之靡,而定以限制者也。[58]

顾公燮与法式善是同时代的人,未必读过陆楫的文字,但思路基本上与之相合。所以奢的社会功用在十六世纪被发现以后,也像新义利观一样,一直传衍至十八世纪,未曾中断。这也是明清儒学转向的一项清楚的指标。

最后我更要指出,以奢侈维持社会就业在十八世纪下叶已不仅限于儒生之间的议论,而且逐渐影响到地方以至中央的社会政策了。注①所引顾公燮对于乾隆三十二年苏州因荒年禁奢的批评,便是政策层面的一种新觉悟。乾隆帝在(一七六五年)(乾隆三十年)南巡扬州时,曾写过下面一首诗。诗云:

三月烟花古所云,扬州自昔管弦纷。
还淳拟欲申明禁,虑碍翻殃谋食群。

诗末自注则说:

常谓富商大贾出有余以补不足,而技艺者流藉以谋食,所益良多。使禁其繁华歌舞,亦诚易事。而丰财者但知自啬,岂能强取之以赡贫民?且非王道所宜也。化民成俗,言之易而行之难,率皆如此。[59]

这首诗和注十分重要,表示皇帝也懂得了"禁奢"不可行的道理。"化民成俗"从来是儒家的理想,现在连皇帝也不得不承认它是"言之易而行之难",这正是儒学转向的一种背景。乾隆帝的公开言论对于地方以至全国性的政策必然发生重要的影响,可以断言。

(四) 商人与专制皇权

以上论儒学转向大体以"弃儒就贾"的长期演变为背景,现在我想换一个角度,扼要地检讨一下专制皇权与商人阶层之间的关系。十六世纪以来,明代专制皇权的最大特色是宦官在皇帝默许甚至怂恿之下

广泛地滥用权力;其结果不但朝廷与士阶层互相异化,而且也严重地损害了商人阶层的权益。

由于商人在社会上的长期活跃以及商业的巨大利润,皇帝也开始对商人发生了一种羡艳之情。据毛奇龄(一六二三——一七一六年)说:

> 宝和六店,官中储材物处。……武宗尝扮商估,与六店贸易,争忿喧诟。既罢,就宿廊下。[60]

不知道这位风流的正德皇帝(一五〇六——一五二一年)是不是有意仿效汉灵帝(一六八——一八八年)扮作商贾与宫女在"客舍"中饮食戏乐的故事(这是京剧舞台上正德皇帝"游龙戏凤"的原型)。无论如何,这幕闹剧反映了商人在当时的声势浩大,以致连皇帝也在游戏中演出了"弃权就贾"的一幕。但明武宗并不仅仅"扮商估"而已,他当真开起店来了。自正德八年(一五一三年)始,他派宦官在京师和许多都市开设"皇店",以种种方法科敛商人,而贵戚藩王也起而效尤。商人和市民怨声载道。但这一作法一直沿续到明亡为止。[61]

万历时则开始了骚动全国的矿税和其他征榷,也都由宦官主持,其为害之大而深更远在皇店之上。《明史》说:"通都大邑皆有税监,两淮则有盐监,广东则有珠监,或专遣,或兼摄。大珰小监纵横绎骚,吸髓饮血,以供进奉。大率入公帑者不及什一,而天下萧然,生灵涂炭矣。"(卷三〇五《宦官二·陈增传》)但首当其冲的自然又是商人。

尽管个别的商人对专制皇权的压迫采取种种不同的方式——如取媚、笼络、逃避、反抗等,但商人作为一个社会集体对于专制政府是绝不信任而且深怀恐惧的;他们对于宦官所代表的横暴皇权更是深恶痛绝。下面让我各举一例对此作具体的说明。在明末所谓"商业书"中,下面这三条戒律尤具有典型的意义:

1. 是官当敬。官无大小,皆受朝廷一命,权可制人。不可因其秩卑,放肆慢侮。苟或触犯,虽不能荣我,亦足以辱我。备受其叱挞,又将何以洗耻哉。凡见长官,须起立引避,盖尝为卑为降,实吾民之职分也。
2. 倚官势,官解则倾。出外经商,或有亲友,显宦当道,依怙其势,

矜肆横行，屏夺人财，扶为臧否，阴挟以属，当时虽拱手奉承，心中未必诚服。俟官解任，平昔有别故受谮者，蓦怀疑怨于我，必生成害，是谓务虚名而受实祸矣。……凡作客，当守本分生理，不事干求，虽至厚居官，亦宜自重，谢绝请谒，使彼此受益，德莫大焉。

3. 少入公门，毋观囚罪。凡到司府州县巡检衙门，及水陆途中口岸处所，或见奸妇贼犯异常之事，切不可挤入人丛，进衙观看。恐问官疑人打点，漏泄机密，关门扑捉。或强盗受刑不过，妄指在近搪塞，苟遭其害，虽公断自明，亦受惊骇矣。[62]

由于这几条反复出现在晚明的商人手册中，我们可以断定当时商人对政府衙门普遍地抱着一种"敬而远之"的心理。他们不可能完全不和衙门打交道，但一涉公门便难免有不测之祸。这便是上述三条商人戒律的历史背景。我最近恰好发现了一条碑刻史料，可以为上引的戒律作证。清顺治十二年(一六五五年)江南提刑按察使司在上海立《禁衙蠹乘参访巧织款案陷害盐商告示碑》，碑文引商人汪凤翔等诉冤之词有云：

自分寄旅孤商，远挟重资，兢兢自守，犹恐地□自开祸门。至于地棍衙蠹，自分两途，畏之真如蛇蝎。无奈商惧取祸，祸自寻商。此辈欺异商为孤雏，羡盐务为奇货，或不风起浪，或指鹿□作(按：空缺□当是马字，即指鹿作马)，干证砌陷之毒，指不胜屈。即如上年访犯潘文元一案，与汪凤翔、毕恒泰从无半面，有何干涉？蓦然县差徐邦等踏门，奉宪拿人，一□锁炙饱欲，始知砌入文元款内被害。彼时欲据实辨明，惧与访款相左；欲照款登答，实则良心难昧。可怜有限脂膏，奚堪若辈敲剥？究竟脱免，身家无恙，而力存天理之被害，翻为桃僵李代之齑粉矣。所以异商之苦，朝不保夕，人人自危。[63]

这一段话真是如泣如诉，说得沉痛之至。这虽是清初之事，但其弊沿自明代，决无可疑。必须指出，盐商在当时是最有势力的富商，因此才能得到申雪的机会。至于一般商贩在各地受到衙门中人的诬陷和讹诈，恐怕便很难得到《少入公门》的戒律中所说的"公断自明"了。

在晚明宦官擅权之下，商人的遭遇则更为悲惨。让我举一个最著名的例子以概其余。陈继儒(一五五八——一六三九年)《吴葛将军碑》说：

> 万历辛丑(一六〇一年)，内监孙隆私设税官于江南津渡处。凡米盐、果薪、鸡豚之属，无不有税。参随黄建节者，憸夫也。隆昵而任之，乃与市侩汤莘、徐成等谋分垄断焉。吴人罢市，行路皆哭。义士葛成攘臂而起，手执蕉叶扇，一呼而千人响应。时建节方踞葑关税。一卖瓜者，其始入城也，已税数瓜矣。归而易米四升，又税其一升。泣则反挞之。适成等至，遂共击建节，毙之。……于是义声大震，从者益广。当事闻之惊，谋御之以兵。独太守朱公燮元曰：不可。兵以御外寇者也，吾不能锄奸，以至召乱。若又击之，是重其毒也。且众怒难犯，若之何抱薪救火哉！又率僚属连骑入市，呼诸百姓而慰之。杖汤莘等而系之于狱，众皆悦服。成因请于太守曰：始事者成也。杀人之罪，成愿以身当之，幸毋及众也。遂请就狱。……既入狱，哭泣送之者万人。其以酒食相馈者，日以千计。辞不获，悉以散于诸囚。四方商贾之慕义者，醵百金遗之，坚却不受。曰：我罪人也，焉用诸？皆再拜而退。归而尸祝之，祠于江淮之间，称为将军而不名，至于今因之。[64]

我之所以详引这一段碑文是基于以下三个理由：第一、这是对宦官征商税的实况的一个最生动的具体描述；其竭泽而渔的手段至卖瓜者的遭遇而令人叹为观止。第二、成千上万的苏州商人和市民公开支持葛成(一五六八——一六三〇年)所组织的集体抗议。这可以看作商人作为一个社会集体对于专制皇权的正式表态。更值得注意的是陈继儒碑文撰于明末，但康熙十二年(一六七三年)才刻石立于葛成墓祠之前，上距抗议行动(一六〇一年)已七十二年，距葛成之卒(一六三〇年)也已四十三年。经过了这样长的时间，而且朝代也已更换，当地的人仍然对这位社会领袖念念不忘，可见苏州市民包括商人在内确已发展了某种程度的公民意识。第三、碑文也反映了士大夫在政治上对市民和商人阶层抱着相当同情的态度。太守朱燮元对这件事的处置便是明证。碑文作者陈继儒和文末所提到的文震孟(一五四七——一六三六年)和朱国祯(一五五七——一六三二年)都是江浙地区最著名的士大夫(文与朱

均曾任内阁大学士)。他们都对葛成的义举十分钦敬。朱国祯在他的著作中(如《皇明史概》卷四四《大事记》及《涌幢小品》卷九《王、葛仗义》条)更一再宣扬此事。葛的义声播于天下后世,颇得力于同时士大夫的称誉。在这一事件上,我们很清楚地看到士与商的政治联盟以共同对抗宦官所代表的专制皇权。因为宦官孙隆征税的对象是商人,特别是中、下层的商贩。葛成的社会身分今已不可考,或许他是当时失业的织工之一,他领导的抗议群众大概也以失业织工为多。但织工失业是由于机户(中、小商家)罢织。据官方事后调查报告,"机户杜门罢织"是因为"每机一张,税银三钱。"不但如此,当时"榷网之设,密如秋荼",以致"吴中之转贩日稀"。碑文中记卖瓜者的遭遇即一实例。换句话说整个以苏州为中心的市场系统已陷于瘫痪了。所以整个事件象征了专制皇权和吴中商人阶层的一场生死搏斗。葛成之所以获得"四方商贾"的普遍爱戴,甚至"归而尸祝之,祠于江淮之间",正是因为他的义举实质上为商人阶层争取了权利。而江南士大夫(包括现任地方官)也因此在暗中对抗议事件多所调护。所以官方报告最后将抗议之事全推在"自食其力之良民"——织工——的身上,使朝廷无从追究。事实上,在成千上万的抗议民众中不可能完全没有中、小商人(如机户)的参与的。[65]

上述葛成的倡义事件最能说明晚明士商关系的密切:他们不但在社会背景方面混而难分,而且还在政治上同样受到以宦官为代表的专制皇权的高压,因此互相支援之事往往有之[66]。这是中国史上前所未见的新现象,可见十六世纪社会变动的幅度之大。但士商联手与专制皇权相对抗毕竟不常见,更重要的则是他们长期在民间开拓社会和文化的空间。举凡建宗祠、修宗谱、建书院、设义塾、刊行图书之类的民间事业都是士与商共同为之,缺一不可。这也为儒学转向提供了一个重要的契机。即以明末的商业书而言,其书名常以士商合称,如《士商类要》、《士商要览》皆其著例。这是因为士人出外考试也同样需要这一类的旅行指南。商业书的作者大都是早年受过儒家基本教育的商人;他们在提供必需的商业知识之外,往往还要加上一些道德的训诫。就我所见到的商业书而言,如《士商类要》卷二所载《贸易赋》、《经营说》、《醒迷论》、卷四《立身持己》、《养心穷理》、《孝顺父母》、《和睦家族》等篇,和李晋德《客商一览醒迷》都是经商原理和道德训诫兼而有之。作者从商人的观点,用通俗的文字,对儒家伦理加以浅近的诠释,有些地方和明末的善书颇为相近。这些文字虽然没有学术思想上的价值,但却告诉

我们儒家的若干核心观念是怎样通过商人而流传民间的[67]。这也是儒学转向的一个实例。

(五) 儒学的宗教转向——以颜山农为例

最后,我想利用最近发现的资料,稍稍讨论一下泰州学派所代表的儒学转向。儒学自十五六世纪面对民间社会以后,它便进入自己的轨道,其发展与归趋往往不是事前所能逆料的。

儒学从政治取向转为社会取向,王阳明可以说是创始者。他的"良知说"和"满街都是圣人"说为后学开启了无限的诠释法门。但这一转向的完成则必须归功于王艮的泰州学派。王艮自初谒阳明,受到当头棒喝,从此便走上不为"政"而论"学"的一条路。他说:

> 社稷民人固莫非学,但以政为学最难。吾人莫若且做学而后入政。[68]

在《答宗尚恩》(名部、号丸斋,王艮弟子)的信中,他说得更为露骨:

> 古人谓学而后入政,未闻以政为学。此至当之论。吾丸斋且于师友处试之。若于人民社稷处试,恐不及救也。进修苟未精彻,便欲履此九三危地,某所未许。[69]

王艮并非不关心政治,但他深知在君主专制的高峰时代,"入政"徒然陷自身于"危地",绝不可能实现儒家的政治理想。所谓"且做学而后入政"不过是一句遁辞而已。他论"道"、论"学"则以"百姓日用"为最后归宿,这就确立了泰州儒学走向民间社会的一条新路。所以明代儒学转向的政治背景在泰州一派的发展史上表现得最为突出。

但以泰州学派而言,颜钧(山农,一五〇四——一五九六年)则是最具关键性的人物。同时代的王世贞(一五二六——一五九〇年)撰《嘉隆江湖大侠》已说:"盖自东越(王阳明)之变为泰州,犹未至大坏。而泰州之变为颜山农,则鱼馁肉烂,不可复支。"(《弇州史料后集》卷三五)他对颜山农的聚徒讲学,甚至有"黄巾五斗之忧。"后来黄宗羲虽不同意王世贞的偏见,但也说:"泰州以后,其人多能赤手以搏龙蛇。传至颜山

农、何心隐一派,遂复非名教所能羁络矣。"(《明儒学案》卷三二《泰州学案序》)王、黄的评论,现代研究者常加引用。但是我们在何心隐、罗汝芳、李贽等泰州门下的著作中并无法证实这样的看法。其原因即在颜山农的著作久已失传,我们看不到关于他的思想和社会活动的直接史料。最近《颜钧集》突然出现了,为泰州学派的研究开一新纪元。从全书来看,王世贞、黄宗羲把他看作是泰州学派史上划时代的人物确是有根据的,甚至"黄巾五斗之忧"也不是完全没有道理。本文不能全面研究他的生平和思想。以下仅就颜山农的划时代性这一点上略作说明。[70]

先师钱宾四先生曾指出:"守仁的良知学,本来可说是一种社会大众的哲学。但真落到社会大众手里,自然和在士大夫阶层中不同。单从这一点讲,我们却该认泰州一派为王学唯一的真传。"[71]这是一针见血的论断。朱熹、陆九渊的儒学传授还是以士大夫为直接的对象,对于社会大众不免尚隔一层。虽然他们的终极关怀是如何给社会大众建立一个合理的社会秩序。王阳明才在士大夫之外,同时也直接向社会大众说教。但阳明本人仍然是士大夫。王艮则出于小商人的背景。他的著籍弟子和私淑门人中有樵夫朱恕、陶业匠人韩贞、商人林讷等;还有七十人仅具姓名,不详里居事迹,看来至少不全是士大夫阶层中人。这才真是所谓社会大众[72]。阳明学在泰州一派的手上发生变化,是很自然的事。

现在我们要追问:王艮既已将儒学传给了社会大众,那么颜山农的特别重要性究在何处?是不是他比王艮更深入民间呢?还是他在儒家思想方面别有创辟,因此更适合社会大众的需要呢?对这两个问题,我们都不能无条件地给予肯定的答案。首先,我想我们不能过分强调颜山农的"平民性"。以交游而言,信仰和支持他的人似乎仍然以士大夫、各级官吏、普通儒生等为最多。这只要细看他遭难时,捐钱营救者的那一张颇长的名单,便很清楚了[73]。其次,以思想而言,他的信徒确认为他开创了新的境界。罗汝芳在为他鸣冤的《揭词》中说他"辞气不文,其与人札,三四读不可句。细味之,则的的能晰孔孟心旨,发先儒之所未发"。[74]以我所读到的颜山农文字而言,这段话的前半截是完全可信的,他的文字的确还没有达到"通顺"的程度。但后半截则要看我们用什么尺度去衡量他的思想。如果从阳明学的传统看,我们很难说他有什么创新的地方。事实上,他已脱出了理学的范围。但是如果从民间

宗教的观点说，他在《道坛志规》中所宣布的“自立宇宙，不袭今古”则很能表达出他的开创精神。这正是他在泰州学派发展史上能够成为划时代人物的关键所在。

就我所见的颜山农有关思想的作品而言，他似乎不能算是思想家或哲学家，因为他既没有自觉地发展一套思想系统，也无意将自己的某些想法放进当时理学或心学传统之中。他的若干重要观念如“大成仁道”之类基本上来自王艮；他引用经典中片言只语如《大学》、《中庸》、《易经》之类，则不但望文生义，而且随意变换，比“六经注我”还要自由（《耕樵问答》篇可为明证）。所以我认为研究颜山农，最好不要把他看作是《明儒学案》中的人物。严格地说，他的议论如果放进《明儒学案》是很不调和的。但是如果我们认识到他所体现的是一种真实的宗教生命，他的悟道和证道都是通过宗教的经验，而他所承担的主要也是一种救世的使命，那么他在泰州学派史上划时代的地位便十分清楚地显现出来了。

颜山农自出手眼的第一个讲学题目“急救心火”，详说见于《急救心火榜文》。这便十足地说明了他具有“救世”(salvation)宗教精神。儒学当然也一贯地讲“明道救世”，但其基本性格是属于俗世的(secular)，即使有宗教的成分，也潜藏在后面。颜山农的“救世”则直接来自宗教的经验。他受王阳明良知说的启发而有“七日闭关”的悟道过程，从此形成了他的宗教性格。他在《七日闭关·开心孔昭》和《耕樵问答·七日闭关法》中详述其经验。原文太长，姑引他和门人谈话的一段为证。曾守约记他自叙说：

> 叙及平生事……乃知先生事亲至孝，学由天启，触阳明凝神融结之旨，而拳拳服膺。俄自觉坚如石、黑如墨、白气贯顶而纷然汗下，至七日恍若有得，其所谓七日来复者，非欤？《易》曰：《复》，其见天地之心。盖天地之心以《复》而见，而先生学由自悟，学天启也，学由心也。先生之志，上通乎天；而先生之学，又不见于此《复》乎？是故《复》以自知，而阳明良知之学，先生得之矣。[75]

如果仅止于此，我们还可以说，这是理学家“静坐”所同有的经验。下面引他在《自传》中的一节，则毫无疑问地证实了他的宗教立场。他记嘉靖二十三年（一五四四年）甲辰秋和门人罗汝芳（近溪）等在王艮祠堂中

聚会的情形说:

> 秋尽放棹,携近溪同止安丰场心师祠。先聚祠,会半月,洞发心师传教自得《大学》、《中庸》之止至。上格冥苍,垂悬大中之象,在北辰圜圈内,甚显明,甚奇异。铎(按:颜山农因避万历帝之讳,改钧为铎,即以木铎自许之意)同近溪众友跪告曰:上苍果喜铎悟通大中学庸之肫灵,乞即大开云蔽,以快铎多斐之恳启。刚告毕,即从中开作大圈围,围外云霭不开,恰如皎月照应。铎等纵睹渝两时,庆乐无涯,叩头起谢师灵。是夜洞讲辚辚彻鸡鸣。出看天象,竟泯没矣。嗣是,翕徕百千余众,欣欣信达,大中学庸,合发显比,大半有志欲随铎成造。[76]

这段文字有不甚通顺之处,也有误字,但大旨很清楚。从这一关于上天垂象的记述,我们可以认识到上一节中所谓"学由天启"、"上通乎天"的话并不是随便说说的。颜山农确深信"七日来复"已使他的心和"天心"相通也。现代受过所谓"科学洗礼"或倾向于实证思维的人自然很容易对这一段自述采取"不值一笑"的态度,甚至还可能认为这是颜山农和他的门徒们故意伪造的"神道设教"。但是如果我们对古今的宗教经验能保持一种同情的了解,则这一文件正是说明颜山农的宗教性格的重要证据。当时"天象"的真相究如何,今天已无从讨论,而且也不重要。重要的是颜山农率领门人跪告上苍"大开云蔽",而居然好像立即得到了"天"的回应。这一"天象"的变化当然可能完全出于偶合,我们也只有置之不论。但问题在于在颜山农的意识中是不是真诚地相信他的祈祷已使他的"心"和"天心"相通?在事隔四个半世纪的今天,无论我们说它是出于偶合、集体作伪、或真诚信仰,都已没有证实或反证的可能。不过我相信颜山农当时不但自以为看到了某种天象的异变,并且更认定这是他祈祷的效应。我作此断定的理由有两个方面。

第一、这是宗教经验中最普遍的现象之一。据詹姆士(William James)的分析,"请愿祈祷"("petitional prayer")不仅古今常见,而且构成了宗教的灵魂和精义。在一个具有生命力的宗教中,祈祷者往往深信他向上帝(或"上苍")的请求收到了实效,人神之间达成了沟通和协议。客观世界是不是真的发生了变化在此已不相干,唯一关键的所在是祈祷者的内心当下确已起了变化。用詹姆士的话说:"自然界的外貌不需

要改变,但其中意义的表现改变了。”(“The outward face of nature need not alter, but the expressions of meaning in it alter.”)对于颜山农自述的经验,我们正应作如是观。[77]

第二、颜山农在当时获得罗汝芳和其他许多人的真诚信仰并不是因为他在儒学思想上有特殊的造诣,而完全由于他的宗教人格所发挥的感化力量。黄宗羲引罗汝芳的证词云:

> 山农与余相处三十年,其心体精微,决难诈饰。不肖敢谓其学直接孔、孟,俟诸后圣,断断不惑。(《明儒学案·泰州学案序》)

另一位门人程学颜也说:

> 颜叨面受心领,退省足发,遂申申错综曰:大中学庸,庸中学大。天下人闻之,皆曰:此老好怪也。颜初及门,听之亦曰:此老真怪也。自燕南旋,忽(按:原书误作勿)迎此老,同舟联榻不下三旬日,朝夕听受,感悟隐思,渐次豁如,不觉自释其明辨,乃知此老竭力深造,自得贯彻。[78]

罗、程两人都是因和他朝夕生活在一起才信仰他的教旨的。罗汝芳亲炙他的时间最久,故终生敬重他,且挺身而出,证明他“决难诈饰”。程学颜则最初也不信他所谓“大中学庸,庸中学大”的怪说,但一个月的“朝夕听受”却改疑为信。这都只有从颜山农的宗教人格方面才能得到解释。如果说颜山农在一五四四年忽然决定伙同罗汝芳和其他门人一起弄“神道设教”的把戏,以取得号召信徒的效果,那么整个泰州学派在此后几十年的发展便不可理解了,除非我们认定颜山农领导的泰州学派从开始便是一个江湖骗子或神棍集团。他的《自传》写于万历壬午(十年,一五八二年),相隔已三十八年,而他对当年天象的情况,记忆犹新,尤可见这一种经验在他心中所留下的深刻印象。此时罗汝芳尚存(罗卒于一五八八年),因此我们也不能说颜山农晚年编造天象的故事来神化自己,所以我断定一五四四年的天象是他生命史上一个重要的宗教经验,决无可疑。

颜山农的宗教人格在他的教主心态上表现得最为明显。他在《邱隅炉铸专造性命》中说:

> 孔子一生精神，独造大学中庸，晚创杏坛，聚斐居肆，肩承师任，陶冶己心人性。同修睟盎，自适乎左右逢原之身；各善立达，诱掖乎家齐国风仁天下……叨天降生阳明，引启良知，直指本心，洞开作人正路；继出淘东王心斋，自师孔仁，印正阳明之门，晚造大成之止。授传耕樵，肆力竭才，于七日闭关默识，洞透乎己心〔人〕性，若决沛江河，几不可遏，如左右逢原，惟变所适，三年五年，自得孔子师道之法程，翼后《大学》、《中庸》之绳脉……是故杏坛也，邱隅也，创始自孔子，继袭为山农，名虽不同，岁更二千余年，学教虽各神设，而镕心铸仁，实无两道两燮理也。[79]

这是颜山农的道统系谱，自孔子以下只有二王（有时他也“孔颜”或“孔孟”并提），他自己则老实不客气以儒门的现任教主自居。孔子、王阳明、王心斋在这个系谱中也都“教主化”了。这是颜山农的真信仰，所以他在《自传》中记他初见王心斋，得到了《大学》、《中庸》的“心印”之后，写信给心斋说：“千古正印，昨日东海传将来。”[80]从儒学史说，他的道统系谱可谓荒谬绝伦，一无是处。但是如果我们认识到他并不是站在理学传统之内发言，而是企图化儒学为民间宗教，那么这一系谱便是可以理解的了。他在《耕樵答问·七日闭关法》中又说：

> 人生出世，各各同具有亦孔之昭，潜伏为腔寰之灵，尽被知识见闻偃埋，名利声色侵沸，胜若溺水益深、入火益热矣。所以群类中突出一个人豪住世，自负有极样高大志气者，并遭拂逆危挫，人皆不堪其忧苦累累。然日夜自能寻思，何日得一出头大路，竟步长往以遂志？[81]

这明明是“夫子自道”，大有“天生德于予”的意味；其救世教主的自信力也表露无遗。

我读他的全集，包括不少诗、歌，差不多全讲的是他个人“证道”的宗教经验。他的一切文字都必须从宗教层面去了解，才能显出他的特色。若以哲学或文学的眼光读之，则会使人感到深深的失望。所以我相信他生前能感动许多第一流的学人，全靠这一股深沉的宗教精神，在这个意义上，我特别重视他在八十六岁时（万历十七年；一五八九年）所写的《履历》一文。此文或包括九十岁左右的增补，故是晚年一篇最重

要的精神自传。兹引其中一小段以说明他的宗教历程：

> 我朝天道中兴，阳明唤醒良知，开人心目，功同东日之启明；继承心斋，洞发乐学，丕振大成，几将聚斐为显丽。不期二老相继不寿，不克显比天下。樵当际会，有缘先立徐师波石之门，随任住京畿三年，叨获造就三教活几，继入淘东师祖王心斋坛上，规受三月，乐学大成正造，快遂自心，仁神阃奥，直任夫子至德要道，以仁天下人心，曰：千古正印，昨日东海传将来；四方公凭，今朝西江发出去。如(无)何以别心斋，心斋在床，鼓跃曰：今日斯道得人如此，天下庆幸，万世庆幸。樵农快志，毕力遂行，四十余年，几将通乎君相……叨享天年八十有六，将逾颐百之外，皆可自致自滔滔也。此之谓自绪生平学道履历，即今营图结果，虽近溪仙游，农志尚能独致。敢曰：不倚宣尼忍自已。复曰：不续杏坛肯甘死也。[82]

这段晚年回忆他继承道统的经历，特别添上王艮在病榻上亲将“心印”传授给他的故事，尤值得注意。此时罗汝芳已先逝，只剩下他一个人在独承传道、弘道的重任。他的信念依然坚定不移，但是语气之中却不免有苍凉的意味了。儒学在他的手上已转化为宗教，这是毫无可疑的。

至于他的讲学活动，那便更近于宗教性的传道了。他讲学最喜人多，少则数百，多至数千，《自传》中详记其事。从《告天下同志书》和《道坛志规》两篇文字看，他其实是借“讲学”以从事于“传教”的工作。在他所处的时代，他自然未必能清楚地划分二者之间的界线。但从现代的眼光看，他的基本旨趣在于化儒学为宗教，则是无法掩饰的[83]。在此我们不能不继续追问：颜山农“传教”的对象究竟是谁？就我所见的资料说，他当然也欢迎一般平民来参加讲会，但是他首先想吸引的还是中、上层的士人。他曾受辅相徐阶之邀，在北京灵济宫向三百五十名入觐官员会讲三日，又与七百名会试举人“洞讲三日”，这两件事都是他生平的得意之笔。其余大规模的讲会也往往是由地方官安排的，并且听众也以乡试生员或南太学的监生为主体。(均见《自传》)不但如此，他还对江西巡抚何迁(吉阳)说过：“生平游江湖，不得官舟，广聚英材讲学为恨耳。”[84]这句话清楚地表示出士人是他所最重视的“传教”的对象。但这只是就“传教”的程序言，才是如此。至于他的“救世”的对象则自

然是社会上各阶层、各行业的人。他显然认为“士”是最能影响其他社会阶层的人;为了“传教”于天下,他每先和“多士商兑共事”,吸引他们为“会友”,然后由他们来“引掖四方”,则天下岂有不“观化”、千古岂有不“式程”者乎?(见《道坛志规》)换句话说,他是要广泛地接引士人,把他们变成他所需要的“传教士”。这不但流露出他的儒学背景,而且也是社会现实使然。在中国传统社会中,“士”虽然号称“四民之首”,但并不构成一个固定的社会阶级,他们在科举制度之下,或浮或沉。在本篇开始时,我已引了十六世纪人有关“士之成功也十之一”的说法。这就是说,上浮者才十分之一,下沉者竟高达十分之九了。但是,尽管如此,社会上普通的人仍然对“士”保持着一种敬意,认为他们“读书明理”,可以为世人指点信仰上的“迷津”。晚明儒学转向了,由“上行”的“得君行道”改为“下行”的“化民成俗”。因此社会上一般人对“士”的期待也相应而提高了。颜山农化儒学为宗教而首先重视“士”的阶层,其社会和文化的背景便在于此。

但是我们要真正了解颜山农化儒学为宗教的历史意义,便不能不引同时代的不同型的儒学转向作一简明的对照。晚明儒学转向是一普遍的文化现象,但有的走得远,有的走得近。走得近的可以东林学派的钱启新、高攀龙等人在无锡组织的同善会为代表。从高攀龙集中保存的三篇《同善会讲语》来看,这确是儒家普及化的社会讲学,其内容是善书水准的通俗儒学(包括天人感应说),其语言则是纯粹口语,即今天所谓“白话”。但是同善会决无宗教气味,而只能归类为地方性的道德兼慈善团体[85]。走得最远的则是林兆恩(一五一七——一五九八年)在福建莆田所创建的三一教。林兆恩虽比颜山农小十三岁,但是他们的活动期间几乎完全重叠,正可视之为处于儒学转向大潮流下同时代的人。更重要的是林兆恩的“心法”和“三教合一”说都源于王阳明的心学,而且他与阳明的弟子罗洪先和颜山农的弟子何心隐也颇有交往。但他在嘉靖二十五年(一五四六年)第四次乡试落第之后,终于在嘉靖三十年正式创立了三一教。据他自己的解释,三一教的归宿处仍是儒,这是一种打通出世间与世间的立场。阳明后学持此立场者不计其数,王畿(龙溪)尤其著者。故李贽称他为“三教宗师”。因此我们有充足的理由断定林兆恩所走的还是化儒学为宗教的一条路。只是由于儒家毕竟偏重于世间法,他才不得不把专讲出世间法的释、道两教搬进来,因为不如此则宗教的性格终不够完整。在三一教草创期的十余年间,林

兆恩交往和接引的对象也是中、上层的士人。他甚至还以“习举子业”为号召教徒的手段。在这一立教的程序上,他和颜山农是完全一致的。但在万历末期(约在一五六三——一五六六年之间),基础确立之后,他便正式以教主的姿态出现了,而三一教也完全向民间各阶层的人开放了。[86]

颜山农恰好处于同善会和三一教之间。他已超过了儒家的民间讲学的阶段,走上了化儒学为宗教的道路。也许由于他的背景毕竟是王阳明和王心斋的儒家传统,虽然他也畅谈三教,却认为孔子的圣学发展到最高阶段即是以“神道设教”;佛教、仙教终不及“尼父之传”是“坦平之直道”[87]。所以,他主观上虽已具备了宗教的基本要素,客观地说,他化儒学为宗教的工作并未完成,至少在三一教的对比之下是如此。但是他的宗教取向则是毫无可疑的,而且在宗教史上也自成一型态。如果用韦伯(Max Weber)所划分的宗教类型,我想颜山农可以归于“先知”(“prophet”)和“伦理教师”(“teacher of ethics”)的混合型;他的宗教组织则是由俗世门徒构成的“同志会”(这是用他自己的名称,韦伯则称之为“congregation of laymen”)。[88]

结　语

本篇的主旨在讨论明清社会变动与儒学转向的关系。在社会变动的范畴之中,我仅仅强调了士商合流和专制政治两个方面,而且对前一方面所论稍详,对后一方则仅略举例以示一二。但这是限于史料和我目前的研究重点而然,并不表示本篇所论已足以概括当时社会变动的主要内容。我所用的“社会变动”也是一个富于弹性的概念。和今天绝大多数的史学研究者一样,我并不接受所谓“下层基础”和“上层建筑”这种二分法。因此社会变动可以来自任何方面,包括社会心理的变化。十六世纪以来的社会变动确为儒学的转向提供了契机。但转向一经开始,儒学便通过各种型态的发展而参与社会变动,如上面提到的颜山农的传道活动、东林的社会讲学、林兆恩的三一教等都成了当时社会变动的一部分。所以这里并不涵蕴着儒学仅仅是被动地适应社会变动的意思。“弃儒就贾”在开始时自然一部分是由于商业发展本身的吸引力,但是大批儒生参加商人的行列之后,儒家的观念和价值也或多或少对经商方式发生了某些规定的作用。

儒学转向包括了宗教化的途径,而与释、道两教合流,这是一个特别值得注视的现象。从宗教史的角度看,这一现象恰好可以说明十六世纪的社会变动并不限于经济和政治的领域,而必须扩大到社会心理的方面。但是这已佚出本篇范围之外,此处只能略缀数语以明儒学的宗教化的历史背景而已。十六世纪可以说是中国宗教史上一个最有活力的时代。除了上面已提到的王阳明一派的三教合一说之外,佛教的重振也是万历一朝的大事。以民间宗教而言,罗教、黄天道、弘阳教、大乘教等都兴起于十五世纪末以后。下至十七世纪初年耶稣会教士东来,也取得了不少士大夫的崇信。明末清初又有徽商程智(云庄,一六〇二——一六五一年)创大成教;其教旨也是三教合一,或从林兆恩那里转手而来。程智在江浙一带信徒很多,所以引起了黄宗羲的注意[89]。宗教活力在这一个多世纪中如此旺盛,而且遍及于社会各阶层,这便不能不使我们想到这一凸出的宗教现象也许是社会心理长期激荡不安的一种表现。换句话说,晚明以来中国人似乎经历了一个长期的信仰或精神的危机。由于这个大问题史学家还没有开始认真地研究,我的话暂时只能到此为止。

我之所以提到这一普遍的宗教现象,主要是想说明颜山农化儒学为宗教的倾向不能仅从儒学内部的发展去求了解。即以外缘影响而言,本篇所讨论的士商混合和政治背景也远不足以解释儒学为什么会和释、道二教合流,走上宗教化的道路[90]。我们只有把宗教变动也当作社会变动的一个组成部分,然后将颜山农的宗教化运动放在这一更广阔的视野之中,晚明儒学转向的历史意义才能获得比较完整的理解。

一九九六年一月二十三日初稿,二月十八日农历除夕增改完稿。

一九九七年二月六日农历除夕第三次改完。

注 释

[1] 余英时,《中国近世宗教伦理与商人精神》(台北:联经,一九八七年),页一一七。这三项名额虽时有增减,但变动的幅度不大,与人口增加不成比例。见《明史》(中华书局标点本)册六,页一六八一及一六九七。

[2] 《丰南志》第五册《百岁翁状》,引自张海鹏、王廷元主编《明清徽商资料选编》(合肥:黄山书社,一九八五年),页二五一。

[3] 见 Ping-ti Ho, *Studies on the Population of China*, 1368—1953 (Cam-

bridge, MA: Harvard University Press, 1959), p.264.

[4] 见《甫田集》(文渊阁四库全书影印本)卷二五,页四——五。

[5] 《明史》标点本,册六,页一六八六——一六八七。

[6] 韩邦奇,《苑洛集》(四库影印本)卷一九《见闻考随录》二,页五。

[7] 据《明史·选举志一》嘉靖十年(一五三一年)和万历张居正当国时期(一五七三——一五八二年),朝廷两度下令"沙汰"或"核减"生员(第六册,页一六八七)。这也反映了士人数量快速增长的事实。人口增长是一长期过程,大约自十五世纪中叶以后便在生员名额的不断扩大中显示了出来。"增广生员",尤其是"附学生员"的倍增最可注意。徐树丕(卒于一六八三年)《识小录》(涵芬楼秘笈第一集,上海商务印书馆,一九二四年)卷二"沙汰生员"条说明末生员"进者愈多,退者愈少。贩夫俗子,皆列章缝"(页一五),足见其中商人子弟之多。

[8] 此谚语见《今古奇闻》卷二,转引自薛宗正,《明代徽商及商业经营》,收在《江淮论坛》编辑部编,《徽商研究论文集》(合肥:安徽人民出版社,一九八五年),页七六。关于这三地商人的研究,论著甚多。最有代表性的是藤井宏,《新安商人の研究》,连载于《东洋学报》第三十六卷第一至第四号(一九五三——一九五四年)(中译本见《徽商研究论文集》,页一三一——二七二,有作者一九八三年的《中译本序言》);寺田隆信,《山西商人の研究》(京都:东洋史研究会,一九七二年);傅衣凌,《明代江苏洞庭商人》,收在他的《明清时代商人及商业资本》(北京:人民出版社,一九五六年)。

[9] 见《松窗梦语》卷四(北京:中华书局标点本,一九八五年),页八十——八七。关于《商贾记》的研究,可看 Timothy Brook, "The Merchant Network in 16th Century China", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Vol. XXIV, Part Ⅱ (1981), pp.165—214。

[10] 《型世言》共四十回,编者为陆人龙,初刊大概在一六三一——一六三二年。此书在中国久已失传,韩国汉城大学奎章阁图书馆藏有孤本。法国科学研究中心陈庆浩先生在一九八七年发现了此本,并于一九九二年由台北中央研究院文哲研究所影印问世,共三册。详见陈庆浩为该书所撰《导言》。关于小说中的晚明商人,可看黄仁宇,《从〈三言〉看晚明商人》,香港中文大学,《中国文化研究所学报》,第七卷第一期(一九七四年十二月),页一三三——一五三。《型世言》中的商人故事,见第五、六、二十六诸回。按第六回写徽商逼娶唐贵梅事是真实故事,出自杨慎《孝烈妇唐贵梅传》,李诩,《戒庵老人漫笔》卷四《唐孝烈妇》条曾节录杨文。又第五、七、十二诸回也都有明代本事,斑斑可考。

[11] 《型世言》中册,页一〇二七。按:"衣"下一字泐漫不清,姑暂定为"冠"字,但与文义无妨。

[12] 《苑洛集》卷七,页五——六。按:《明史》卷六九《选举一》说:"府、

州、县学诸生入国学者，乃可得官，不入者不能得也。入国学者，通谓之监生。举人曰举监，生员曰贡监，品官子弟曰荫监，捐赀曰例监。同一贡监也，有岁贡，有恩贡，有纳贡。"（第六册，页一六七五——一六七六）《型世言》所说的也许是指"捐赀曰例监"或"纳贡"。这种用钱买来的监生在当时是受轻视的。例如复社领袖张溥（一六〇二——一六四一年），因为同里的陆文声"输赀为监生"，便拒绝他入社的请求。见《明史》卷二八八《文苑五·张溥传》，册二四，页七四〇四。

[13] 《明史》卷二八八《文苑四·李维桢传》，册二四，页七三八六。按：传中"碑版之文，照耀四裔"，一语是套用杜甫《八哀诗》咏李邕（北海）"碑版照四裔"的成句，并不是表示李维桢真的为四裔之人写过碑版之文。今《大泌山房集》中也没有为外国人写的文字。

[14] 《大泌山房集》（万历刊本，日本内阁文库藏本，普林斯顿大学葛思德东方图书馆影印本），卷一〇六，页二五。

[15] 汪仲淹是汪道昆的同母弟，见《大泌山房集》卷一一四，《文学汪次公行状》，页九。汪道昆的岳父也称"蒋次公"，但是另外一个人，并非蒋克恕。蒋克恕比汪道昆年长五岁，不可能是后者的岳父，而且这两个"蒋次公"的年龄、寿数和子女情况都不同，不过他们大概是同族的人，如堂弟兄之类。所以蒋茂弘说汪司马（道昆）是他的"葭莩亲"。关于汪道昆的岳父蒋次公，可看《太函集》（万历辛卯，一五九一，刻本，金陵徐知督刊，普林斯顿大学葛思德东方图书馆藏本）卷一三〈为外舅蒋次公寿序〉，页六一八及卷一九《寿逸篇》，页一八——二〇。

[16] 见王世贞，《清溪蒋次公墓志铭》，《弇州续稿》（四库影印本）卷九十三，页二三——二七。据《铭》文，出面请求的人还是汪仲淹（页二四）。《墓志铭》与李氏《墓表》互有详略，可以参看。

[17] 《大泌山房集》卷一一四《文学汪长公行状》，页一七。

[18] 王世贞，《弇州四部稿》（四库影印本）卷七六，《江阴黄氏祠记》，页一七。

[19] 叶盛，《水东日记》卷一（北京：中华书局，一九八〇年），页三——四。

[20] 明初官俸以米为标准，但不久便改为折钞，而折钞则日贱。宣德八年（一四三三年）户部奏：折钞由每石二十五贯减为十五贯，以致"卑官日用不赡"。至成化（一四六四——一四八七年）时更在折钞之外加上折布，愈折愈少。故《明史·食货志六》说："自古官俸之薄，未有若此者。"（册七，页二〇〇三）参看姚莹，《寸阴丛录》（安徽古籍丛书本，合肥：黄山书社，一九九一年）卷二《内外官俸禄》条，页二五九——二六〇。

[21] 顾炎武论明代地方官入觐以刻书馈遗官长，自注曰："昔时入觐之官，其馈遗一书一帕而已，谓之书帕。自万历以后改用白金。"见《原抄本日知录》（徐文珊点校，台北：明伦出版社，一九七〇年）卷二〇

《监本二十一史》条，页五二一。徐树丕记晚明外官入京馈遗书帕，不但由三四两渐增至三四十两，且改白银为黄金。见《识小录》卷四《禁书帕》条，页八。但从《水东日记》此条看，“帕”似已是银子的代称，不必等到万历以后了。

[22] 李诩《戒庵老人漫笔》(北京：中华书局，一九八二年)，卷一，页一六。

[23] 桑思玄，名悦(一四四七——一五三〇年)，都南濠，名穆(一四五九——一五二五年)，唐子畏(寅，一四七〇——一五二四年)和祝枝山(允明，一四六一——一五二七年)，不但时代相同，且互有交往。其中桑悦和唐寅的父亲则都是商人。唐寅事见下文。桑悦《鹤溪府君泣血志》记其父桑琳(一四二三——一四九七年)云：“吾父既赘于周，始弃举子业。……好笔札，常主一巨肆。”(见《思玄集》卷七，页一，明活字本，藏普林斯顿大学葛思德东方图书馆)更是“弃儒就贾”的一个较早的例子。

[24] 《唐伯虎轶事》卷二，页一——二，收入《唐伯虎全集》中(北京：中国书店，一九八五年)。

[25] 《怀星堂集》(四库影印本)卷一七，页九。

[26] 明中叶以后润笔观念的改变具有深刻的社会涵义，这一点已引起顾炎武的特别关注。顾氏仍持传统的儒家观点，反对文人为润笔而创作。因此他在《日知录》中特写《作文润笔》一条。此条所引资料虽以明代以前为主，但其批判的锋芒则完全针对着当时的新风气而发。他也看到了《戒庵老人漫笔》中唐寅“利市”的记述，并借杜甫诗(《八哀·李邕》中说李北海收碑版的润笔是“义取”)而发议论曰：“昔扬子云犹不肯受贾人之钱，载之《法言》(英时按：此非引文，乃顾氏推本《法言》卷一《学行》篇末节之意的概括语)，而杜乃谓之‘义取’，又不若唐寅之直以利为也。”又云：“《新唐书·韦贯之传》言：裴均子持万缣请撰先铭。答曰：吾宁饿死，岂能为是？今之卖文为活者，可以愧矣！”(见《原抄本日知录》卷二一，页五六三)可证顾氏此条是借古讽今，也是对正在变迁中的价值观念的一种反响。但“卖文为活”在十七世纪已有不能逆转之势。王应奎《柳南续笔》卷三《卖文》条论钱谦益云：“东涧先生(钱谦益的别号)晚年贫甚，专以卖文为活。甲辰(一六六四年)夏卧病，自知不起，而丧葬事未有所出，颇以为身后虑。适鹾使顾某求文三篇……润笔千金。先生喜甚，急倩予外曾祖陈公金如代为之，然文成而先生不善也，会余姚黄太冲(宗羲)来访，先生即以三文属之。太冲许诺，而请稍稽时日。先生不可，即导太冲入书室，反锁其门，自晨至二鼓，三文悉草就。”(北京：中华书局标点本，一九八三年，页一八〇)顾炎武所谓“今之卖文为活者”不知是否也包括了对钱谦益的批评。但黄宗羲不但不反对“卖文”，而且还为钱谦益代笔。不用说，这种代笔工作也是有代价的。下及近代，章炳麟晚年也卖文为活，并有时请其弟子黄侃代笔。这是直接从明代传下来的风气。关于钱谦益靠润笔为生之事，详见陈寅恪

《柳如是别传》(上海古籍出版社,一九八〇年,下册,页九〇一——九〇三、一二〇四——一二〇六)。

[27] 《遵岩集》(四库影印本),卷二三,页一五。按:安胶阳即无锡安如石,字子介。安氏居无锡胶山之南,故有"胶阳"之号。安如石请王慎中所写的序文共两篇,即《曾南丰文粹序》及《唐荆川文集序》,均已收入《遵岩集》卷九(页九——一二、二九——三一)。据四部丛刊本《荆川先生文集》王序,署年为嘉靖己丑(二八年,一五四九年)。《与安胶阳书》当即作于同年。

[28] 参看《孟子·公孙丑下》关于受馈与否答弟子陈臻之问及《滕文公下》关于"受于人"的问题答弟子彭更之问。

[29] 陆容(一四三六——一四九四年)《菽园杂记》卷一云:"前辈诗文稿,不惬意者多不存,独于墓志表碣之类皆存之者,盖有意焉……士大夫得亲戚故旧墓文,必收藏之,而不使之废弃,亦厚德之一端也。"(北京:中华书局标点本,一九八五年,页十——十一)由此可见当时私藏墓志之多及时人之重视墓志。但因无刻本,多已失传。

[30] 《松窗梦语》卷七,页一四一。

[31] 《答王遵岩》,见《荆川先生文集》(四部丛刊初编缩本)卷六,页一一九。此书当作于嘉靖二十八年或次年(一五四九——一五五〇年),参看上页注①。

[32] 《见闻杂记》上册(上海古籍出版社,影印本,一九八六年),页二八五。按:此书有谢国桢跋,说李乐是"嘉靖戊辰进士",不确。嘉靖无戊辰,嘉靖乃隆庆之误。李乐举进士在隆庆二年戊辰(一五六八年),见原书卷三第九十五与九十七两条,上册页二二八——二二九。谢跋从《明清笔记谈丛》(上海古籍出版社,一九八一年)中节录,原文亦同此误(页一一)。

[33] 详见余英时,《中国近世宗教伦理与商人精神》,页一一四——一一五。

[34] 沈垚,《费席山先生七十双寿序》,《落帆楼文集》(北京:文物出版社,一九八七年)卷二四,页一二。

[35] 《大泌山房集》卷八七《处士潘君墓志铭》,页一四。

[36] 叶权,《贤博编》(北京:中华书局,一九八七年),页二〇。

[37] 《大泌山房集》卷七〇,页一七。

[38] 《松窗梦语》卷一,《宦游记》,页六。

[39] 这一类例子甚多,明万历时宦官奏加浙江盐税,歙县生员汪文演上书御史叶永盛,得免岁征十五万两,见嘉靖《两浙盐法志》卷二五《汪文演传》。引自张海鹏、王廷元主编,《明清徽商资料选编》(合肥:黄山书社,一九八五年),页四八七。清代著名的例子是咸丰时户部侍郎王茂荫论钞法,主张通商情。咸丰皇帝"斥其为商人指使",见《清史稿》(北京:中华书局标点本,一九七七年)卷四二二《王茂荫传》,册四〇,页一二一七四——一二一七五。王茂荫的祖父是徽商,见

《碑传集补》卷五九莫友芝《王节母赞》,页一六〇九——一六一〇(收在《清代碑传全集》,上海古籍出版社,一九八七年,下册)。

[40] 详见余英时《中国近世宗教伦理与商人精神》及《现代儒学的回顾与展望》。

[41] 详见余英时,《儒家"君子"的理想》,收入《中国思想传统的现代诠释》(台北:联经,一九八七年),页一四五——一六五。

[42] 见《王阳明全集》(上海古籍出版社,一九九二年),上册,页五三——五七。又按:阳明《朱子晚年定论》中收入朱子《符复仲》一书,其中有云:"向所喻义利之间,诚有难择者;但意所疑,以为近利者,即便舍去可也。"(同上,页一三一)这也表示阳明同意朱、陆关于义利的意见。不过下面所介绍的新义利说也未尝不能从阳明的整体思想中推衍出来。

[43] 《苑洛集》卷七,页六。

[44] 《空同集》(四库影印本)卷四六,页四。按:张四维(一五二六——一五八五年)《条麓堂集》卷三《送展玉泉序》云:"夫士贾无异道,顾人之择术如何耳。贾,求利者也,苟弗以利黩行,则如展氏世其业,人益多之。仕,利人者也,而于此兴贩心焉,市道又岂远哉!"转引自小野和子,《明季党社考》(京都:同朋舍,一九九六年),页七八。张四维之说与王现如出一口,不知曾受李梦阳《墓志铭》影响否?张氏出身山西盐商之家,决非偶然。

[45] 关于李梦阳《墓志铭》所引的话代表王现的思想,我在《商人精神》一书中已另有考证,见页一〇八——一〇九。有关王现的家族系谱之研究,可看小野和子,前引书,页七九——八二。韩邦奇在《西河赵子墓表》中自称"尚书",这是指他任南京兵部尚书,事在嘉靖二十六年(一五四七年)。所以我疑心他已读过李梦阳的《墓志铭》。参看 L. Carrington Goodrich and Chao-ying Fang, eds., *Dictionary of Ming Biography*. 1368—1644 (New York: Columbia University Press, 1976), Vol. 1, p. 490.

[46] 《泾皋藏稿》(四库影印本)卷十七《明故处士景南倪公墓志铭》,页一一。

[47] 参看同上书卷二一《先赠公南野府君行状》,页一一九;《乡饮介大兄泾田先生行状》,页一四——二三;《奉寿仲兄泾白先生六十序》,页二三——二七。

[48] 见李华编,《明清以来北京工商会馆碑刻选编》(北京:文物出版社,一九八〇年),《创黄皮胡同仙城会馆记》,页一六。

[49] 参看郭沫若,《〈侈靡篇〉的研究》,收在《文史论集》(北京:人民出版社,一九六一年),页一二七——一六七。

[50] 收入沈节甫(一五三三——一六〇一年)所编《国朝纪录汇编》(万历刊本)卷二〇四,及二一四。《汇编》有台北艺文印书馆《百部丛书集成》影印本。

[51] 傅文收入《明代江南市民经济试探》(上海人民出版社,一九五七年),引文在页一〇七——一〇八;杨文原篇是"Economic Justification for Spending-An Uncommon Idea in Traditional China,"最初发表在《哈佛亚洲学报》第二〇卷(一九五七年),后来收入他的 *Studies in Chinese Institutional History* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1961).英译全文见页七二——七四。

[52] 可看 Christopher J. Berry, *The Idea of Luxury, A Conceptual and Historical Investigation* (New York: Cambridge University Press, 1994), 特别是 Part III, "The Transition to Modernity.""Sea change"一词见该书页九八。

[53] 除上举 Berry 一书外,并可参看 J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment, Florentine Political Thought and The Atlantic Republican Tradition* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975),特别是第三部第十三、十四两章;John Sekora, *Luxury: The Concept in Western Thought, Eden to Smollett* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977); Joyce Appleby, "Consumption in Early Modern Social Thought," in John Brewer and Roy Porter, eds, *Consumption and the World of Goods* (London and New York: Routledge, 1994), pp. 162—173.

[54] 见陆深,《敕封文林郎翰林院编修先考竹坡府君行实》,《俨山集》(四库影印本)卷八一,页一一六;《筠松府君碑》,同上,页七——十。

[55] 《陶庐杂录》(北京:中华书局,一九五九年),页一六一。

[56] 见《四库全书总目提要》(上海:商务印书馆,万有文库本,一九三三年),卷一二四,子部三四,杂家类存目一,册二四,页五七——五八。

[57] 法式善又转引《推篷寤语》中论"富民国之元气"一条,反对政府对富民一再征发,不加护惜。这也是明代的流行观念,与崇奢论在思想上一脉相通。同上,页一六一——一六二。

[58] 《消夏闲记摘抄》序写于乾隆五十年(一七八五年)。引文见《涵芬楼秘笈》第二集,上卷,页二七。同卷《荒政权宜》条也指摘明万历时及乾隆三十二年苏州地方官因荒年禁游船与戏馆,以致造成许多人失业(同上,页四四)。可见作者的见解是一贯的。

[59] 张世浣,《重修扬州府志》(嘉庆十五年,一八一〇年),卷三《巡幸志三》,页二。刘翠溶,《中国人的财富观念》引《乾隆吴县志》也有类似的说法,更可证奢的社会功用在清代的流行。见汉学研究中心编,《中国人的价值观国际研讨会论文集》(一九九二年六月),页七一二。

[60] 《西河文集》(国学基本丛书本)《诗话六》,册一四,页二二〇四。按:陈洪谟,《继世纪闻》(北京:中华书局,一九八五年),卷一亦言武宗"开张市肆,货卖物件",页六九。陈洪谟(一四七四——一五五五年)是当时人,所言必可信。

[61] 关于武宗派宦官主持之皇店以及宗室、外戚的王店、私店等对商人阶层的榨取和扰害,可参看郑克晟,《明代政争探源》(天津古籍出版

社,一九八八年)第十三章《明代的官店权贵私店和皇店》,页二六七——二八三。

[62] 见李晋德,《客商一览醒迷》(山西人民出版社,杨正泰校注本,一九九二年),页三九、三二六。按:此书在中国早已失传,最近才由杨正泰先生从日本山口大学图书馆找到,现已与黄汴《天下水陆路程》(崇祯八年合刻本)及憺漪子《天下路程图引》合印出版。此三条中,第一("是官当敬")与第三("少入公门")亦见程春宇《士商类要》(天启六年新安文林阁唐锦池梓行)卷二《买卖机关》,页五九——六〇。第一条又见憺漪子《士商要览》卷三《买卖机关》(见寺田隆信,《山西商人の研究》,页三二〇——三二一所引)。按:憺漪子是明末清初的汪淇,又自署汪象旭,钱塘人。他同时也信奉全真教。见柳存仁,《全真教和小说西游记》,收在《和风堂文集》(上海古籍出版社,一九九一年)下册,页一三二五——一三二六)。

[63] 见《上海碑刻资料选集》(上海人民出版社,一九八〇年),页四五八。

[64] 见《明清苏州工商业碑刻集》(江苏人民出版社,一九八一年),页三八三——三八四。关于此事的记载很多,可看陈学文《葛成抗税史料辑注》,收在《明清社会经济史研究》(台北:稻禾出版社,一九九一年),页二一七——二四七。

[65] 《明神宗实录》卷三六一万历二十九年七月丁未条提到太监孙隆和应天巡抚曹时聘的两个上疏,但可惜孙隆的疏文太简,不能与曹疏对证。曹疏中屡言"罢市"和"机户罢织",都是指纺织商人。但涉及"民变"过程,疏文则把责任全推在"织工"头上,强调他们都是"自食其力之良民"。这显然是在保护商人。因为孙隆也有报告,不能预测皇帝最后如何决定。"数千织工"自然无法一一追究责任了。葛成既已挺身而出,整个事件便更容易处理了。见《明实录》(台北:中央研究院历史语言研究所影印本,一九六六年),册一一二,页六七四一——六七四三。

为了使读者进一步了解这一次"民变"的背景,让我征引《明史·食货志五》的一段综述如下:"榷税之使,自〔万历〕二十六年(一五九八年)……始。其后高寀于京口,暨禄于仪真,刘成于浙,李凤于广州,陈奉于荆州,马堂于临清,陈增于东昌,孙隆于苏、杭,鲁坤于河南,孙朝于山西,丘乘云于四川,梁永于陕西,李道于湖口,王忠于密云,张晔于卢沟桥,沈永寿于广西,或征市舶,或征店税,或专领税务,或兼领开采,奸民纳贿于中官,辄给指挥千户札,用为爪牙。水陆行数十里,即树旗建厂。视商贾懦者肆为攘夺,没其全赀。负载行李,亦被搜索。又立土商名目,穷乡僻坞,米盐鸡豕,皆令输税。所至数激民变,帝率庇不问。诸所进税,或称遗税,或称节省银,或称罚赎,或称额外赢余。又假买办、孝顺之名,金珠宝玩、貂皮、名马,杂然奉进,帝以为能。甚至税监刘成因灾荒请暂宽商税,中旨仍征课四万,其嗜利如此。"(《明史》册七,页一九七八——一九七九)

葛成一案的主角孙隆便是在这种情形下派到苏州为织造太监兼管税务的。其他各宦官摧残商民也有更甚于孙隆的。见《明史·宦官二》(册二六,页七八〇六——七八一三)。《明史》强调神宗"嗜利",一点也没有冤枉他。所以我们决不能把皇权的滥用全推在宦官的身上。万历四十三年(一六一五年)正月户科给事中官应震上言:"二十年来采山榷酤,商困于市,旅愁于途。"(《明神宗实录》卷五二八,《明实录》册一一九,页九九二七)"二十年"举其成数,正指榷税使制度开始以后商人的惨况。"商困于市,旅愁于途"八个字道尽了专制皇权对商人阶层的践踏。

[66] 关于士人支援商人之例,万历六年(一五七八年)安徽婺源县生员汪时等十五人为了支持程任卿反对加派丝捐,"聚党胁迫官吏,逼求申豁,几于作乱"。最后首事者虽受严惩,但皇帝还是答应了当地人民的要求。婺源是徽商的根据地之一,生员中或有出身商人家庭者。见《明神宗实录》卷七七,《明实录》册一〇〇,页一六五四——一六五五。关于商人支援士大夫之例,最著名的是天启六年(一六二六年)苏州数万人聚集,保护家居的吏部郎周顺昌,不让太监魏忠贤的校尉逮捕他。抗议群众打死了校尉一人,伤数人。倡乱的五大领袖中,便有四个是"市人"。见《明史》卷二四五《周顺昌传》,册二一,页六三五三——六三五五。此事轰动一时,记载甚多,不能备举。据最新的研究,五人之中至少有两个确定是商人,见岸本美绪,《"五人"像の成立》,收在小野和子主编,《明末清初の社会と文化》(京都大学人文科学研究所,一九九六年),页五〇三——五三四。

[67] 根据商业书如《客商一览醒迷》等分析商人的儒家伦理,可看夏维中《从商业书看明清商人伦理及其评价》一文,《文史研究》(山西文史研究馆),一九九四年第一、二期,页五六——六〇。

[68] 见《王心斋全集》,收在冈田武彦与荒木见悟主编的《和刻影印近世汉籍丛刊本》(台北:中文出版社,无年代),卷二《语录》,页四九。关于王艮初谒阳明,见《现代儒学的回顾与展望》,收在《现代儒学论》,上海人民出版社,一九九八年。

[69] 《王心斋全集》卷五《尺牍》,页一二九——一三〇。

[70] 关于《颜钧集》的版本及其发现的经过,见黄宣民,《颜钧及其"大成仁道"》,《中国哲学》第十六辑(一九九三年九月),页三七三——三七七;《颜山农遗集》选刊,黄宣民《引言》,同上,页六〇三——六〇四。全书现以《颜钧集》的名称出版,黄宣民点校(北京:中国社会科学出版社,一九九六年)。

[71] 钱穆,《宋明理学概述》(台北:学生书局,一九七七年),页三二七。

[72] 见《王心斋全集》附录《弟子录》,页一六六——一七一。

[73] 见《颜钧集》,页四四——四七。

[74] 《颜钧集》,页四四。

[75] 曾守约,《心迹辨》,见《颜钧集》卷九附录一,页七九。

[76] 《自传》,见卷三,页二五——二六。

[77] 关于"祈祷"("prayer")的讨论见 William James, *The Varieties of Religious Experience* (New York: The Modern Library 1929), pp.453—464。引文见 p.463。

[78] 程学颜《衍述大学中庸之义》,见《颜钧集》卷九,页七六。从现存《颜钧集》看,程学颜是罗汝芳以外,颜山农所最为器重的弟子。他的早卒是颜山农最痛惜的一件大事。详见卷二《门人程学颜生母贞节得奏受旌序》(页十———一一)、卷三《明尧舜孔孟之道并系以跋》(页一九——二〇)及《程身道传》(页二二——二三)三文。程学颜几乎是他的"颜回"了。我疑心程学颜之"颜"即指"颜钧"。此三文全用宗教性的语言,尤可玩味。在颜山农的晚年,何心隐似乎并不占重要的地位。《集》中虽提及"梁汝元"之名(见页二三及二七),但无一字评语。这是一个值得作进一步研究的问题。按:邹元标(一五五一———一六二四年)《近溪罗先生墓碑》云:"夫颜(山农)横离口语,学非有加于先生,而终身事之不衰。"(《愿学集》,四库影印本,卷六上,页五一)可见同时学人对颜山农学术评价之一斑。邹元标《墓碑》对颜山农有一段很露骨的描写,盖讥其喜怒无常,不近人情。可参看。邹氏与罗汝芳生前颇有过从,并有论学书相往复(卷二,页七),此碑又应汝芳之孙所请而撰写,自属可信。

[79] 见《颜钧集》卷四,页三六。

[80] 同上,卷三,页二五。他在《新城会罢过金溪县宿疏山游记》中曾说:"象山先生生于宋,以肇大道而显山灵。"(页七)这当然是因为"陆王"的谱系而爱屋及乌。"程、朱"一系,在他的心中似乎根本不存在。

[81] 见《颜钧集》卷六,页五四。

[82] 同上卷四,页三五。参看黄宣民,《颜钧年谱》,同上,附录二,页一五一。

[83] 黄宣民先生分析颜山农的《道坛志规》也看出他"要把道坛变成颇具宗教色彩的社团",而颜氏本人"似乎不像是儒者而像一个教主"(见前引文,页三七一——三七二)。这些看法我完全同意。颜山农的笔下常常在不知不觉中便滑入宗教的语言。他在《自传》中说自己早年"孝行感天,得兄钥笔传道祖阳明阐揭良知、引掖人心四语"(《颜钧集》卷三,页二三)。又在《履历》一文中说:"道祖阳明大倡良知之学。"(卷四,页三三)称王阳明为"道祖"即是用当时的宗教语言,如罗教的创始人罗清(一四四二——一五二七年)在颜山农的时代便普遍地被称为"罗祖"。见喻松青,《罗教初探》,《中国哲学》第二辑(一九八〇年三月),页二二五——二四〇。酒井忠夫,《中国善书の研究》(东京:弘文堂,一九六〇年)列举了十八个明末宗教结社,十二个教的创教者都称"祖"。见页四五六。当然,"祖"的最初来源是禅宗的"祖师"。但颜山农的用法大概受了流行的民间宗教

的暗示。

[84] 见贺贻孙,《颜山农先生传》所引,《颜钧集》卷九附录一,页八三。按:贺贻孙是明遗民,又是江西永新人,与颜山农同乡,时代也很近,引语必有根据。贺贻孙的生平略见《清史稿》卷四八四《文苑一》(北京:中华书局标点本,一九七七年),册四四,页一三三三四——一三三三五。又据徐树丕《识小录》卷二《讲学》条:"灵济宫讲学莫盛于嘉靖癸丑、甲寅间(一五五三——一五五四年),盖徐阶、欧阳德、聂豹等主之。缙绅附之,辄得美官。"(页二四)颜山农讲学灵济宫,在嘉靖三十五年丙辰(一五五六年),正当盛时,宜其引此事为得意也。徐阶任辅相始三十一年壬子(一五五二年),终四十一年壬戌(一五六二年),次年升任首揆。颜氏自述,年代吻合无间。

[85] 见高攀龙,《同善会序》,《高子遗书》(四库影印本)卷九上,页四三——四四。又《同善会讲语》三条,见同书卷一二,页三三——三八。参看 Joanna Handlin, "Benevolent Societies: The Reshaping of Charity During the Late Ming and Early Ch'ing," *Journal of Asian Studies*, 46:2 (May 1987), pp.309—337.

[86] 关于林兆恩化儒学为宗教的经过,可看 Judith A. Berling, *The Syncretic Religion of Lin Chao-en* (New York: Columbia University Press, 1980), pp.62—89 和林国平,《林兆恩与三一教》(福建人民出版社,一九九二年),页四——六、三〇——三六、一〇二——一一八。关于何心隐在林兆恩寓中居留时间,林国平先生书中(页三三)据林兆恩弟子卢文辉《林子本行实录》定于嘉靖三十八年(一五五九年),这是记载的错误。据何心隐《上祁门姚大尹书》:"及辛酉(嘉靖四十年,一五六一年)自此而南……访于林,其林名号不暇上于书也。……讲学于林宅五十四日,即知林之所学非元(按:何心隐本名梁汝元)所学也。"(见《何心隐集》,北京:中华书局,容肇祖整理本,一九六〇年,卷四,页七七。)这是当事人的证词,自属可信。

[87] 见《颜钧集》卷二,《论三教》,页一五——一六。

[88] 见 Max Weber, *Economy and Society*, edited by Guenther Roth and Claus Wittich (Berkeley, CA: University of California Press, 1978), vol. I, pp. 444—6; 425—7.

[89] 程云庄是否与林兆恩有关涉,尚待进一步研究。但此点与本文主旨无关,可不置论。参看酒井忠夫,前引书,页二八二——二八五。

[90] 从狭义的社会学观点说,十六世纪以后宗教活跃与"弃儒入贾"的背景也未尝没有共同之处。如林兆恩便因屡试不售,才走上创教的道路。莲池大师袾宏(一五三五——一六一五年)早年也攻举业,后来决定三十不中乡试、四十不中会试,则出家为僧(参看 Chün-fang Yü, *The Renewal of Buddhism in China: Chu-hung and the Late Ming Synthesis* (New York: Columbia University Press, 1981), pp.11—12.就是颜山农本人,早年也"习时艺",但终因"穷年不通一窍"而不得不放弃举业

(见《自传》,《颜钧集》卷三,页二三)。所以他后来认为求“道”只要“甘心有为,至死不变”便可“自致”,“岂若近代之习文业以求名如登天之难哉!”(同上卷六《耕樵问答》,页五五)可见在他的心目中科举中试是多么渺不可及。这句话正好可以和“士而成功也十之一”之语互相印证。但颜山农并不因此而劝人去“就贾”,却是劝人去“入教”。我们可以说,十六世纪以下“弃儒入教”和“弃儒就贾”是一种平行现象。我们试看晚明出现那样大量的“宝卷”,便可推知“弃儒入教”者的人数必定很大。“宝卷”的作者今已无法考证,但其中包括不少“不第秀才”大概是可以断言的。这个社会学的观察虽有助于我们对宗教运动的外缘的了解,但整个宗教现象则不能用这种简单的方法加以处理。



十一、曾国藩与『士大夫之学』





十一、曾国藩与"士大夫之学"

(一) 历史背景——道光时代(一八二一——一八五〇年)的学术界

曾国藩生于嘉庆十六年(一八一一年),他的成学则在道光时代。我们必须对十九世纪上半叶的中国学术状况有一个概括的认识,然后才能了解曾国藩的学术渊源之所自。近人王国维说:

> 我朝三百年间学术三变:国初一变也;乾、嘉一变也;道、咸以降一变也。……国初之学大,乾、嘉之学精,道、咸以降之学新……道、咸以降之学乃二派之合而稍偏至者……学者尚承乾、嘉之风,然其时政治、风俗已渐变于昔,国势亦稍稍不振。士大夫有忧之而不知所出,乃或托于先秦、两汉之学以图变革一切,然颇不循国初及乾、嘉诸老为学之成法……如龚瑗人、魏默深之俦,其学在道、咸后虽不逮国初、乾嘉二派之盛,然为此二派之所不能摄,其逸而出此者,亦时势使之然也。(《沈乙庵先生七十寿序》,《观堂集林》卷二十三。《海宁王静安先生遗书》本)

王国维论道光、咸丰以降的学术新路向,因限于寿序的文体,仅举龚自珍、魏源的今文经学为代表。但他在嘉庆与道光之间截然划一学术史上的分界,则是十分确切的。

所谓道光学术之"新",本相对于乾嘉而言。乾嘉的经学考证以"汉学"为标榜,当时几乎有"定于一尊"的趋势。袁枚(一七一六——一七九八年)说:"近今之士,竞争汉儒之学,排击宋儒,几乎南北皆是矣。豪健者尤争先焉。"(《随园诗话》卷二)这是亲见汉学盛世的人的证词。下及嘉庆时期,情况依然未变。满清宗室昭梿(一七八〇——一八三三

年)在嘉庆二十年(一八一五年)左右写的《啸亭杂录》中,记载:

> 自于(敏中)、和(珅)当权后,朝士习为奔竞,弃置正道,黠者诟詈正人,以文己过,迂者株守考订,訾议宋儒,遂将濂、洛、关、闽之书,束之高阁,无读之者。余尝购求薛文清(瑄)《读书记》(按:记当作录)及胡居仁《居业录》诸书于书坊中,贾者云:近二十余年,坊中久不贮此种书,恐其无人市易,徒伤赀本耳!伤哉是言,主文衡者可不省欤?(卷十书贾语条)

嘉庆时北京书店竟买不到理学的书。如果不是看到这条笔记我们是很难想象的。

汉学考证的独霸之局,进入道光时期,便开始瓦解了。这有两方面的原因:在消极方面,乾隆时代的最后几位大师都在嘉庆年间死去了,如钱大昕死在嘉庆九年(一八〇四年)、程瑶田死在十九年(一八一四年)、段玉裁死在二十年(一八一五年)。道光初年,虽然王念孙、引之父子尚存,阮元(一七六四——一八四九年)更是经学考证的有力护法,但汉学盛极而衰,它的霸权毕竟不能维持了。最有象征意义的一件事莫过于方东树在道光六年(一八二六年)写成《汉学商兑》一书(刊于道光十一年,一八三一年)。方氏是姚鼐的四大弟子之一,道光初年他正在广州阮元的幕府中。《汉学商兑》完稿后,他即献之阮元求教。这是一部最有系统的反汉学的著作,作者深入汉学堂奥,入室操戈,所以刊行后引起重大的反响。清末李慈铭颇为汉学辩护,但他也不能不承认方氏"颇究心经注,以淹洽称,而好与汉学为难。《汉学商兑》一书,多所弹驳,言伪而辩,一时汉学之焰,几为之熄"(见《越缦堂日记补》,同治二年正月十七日条)。"汉学之焰,几为之熄"自然是一句夸大之词,但《汉学商兑》确是正式向汉学霸权挑战的一个信号,这就表示道光以后中国学术界进入一个新的阶段了。

在积极的一方面,新的时势对于学术也提出了新的要求,而这些要求则不是经学考证所能满足的。乾隆一朝是清代所谓"太平盛世"。尽管乾隆晚期各种社会和政治的危机已开始出现(如"回乱"、"川楚教匪"之类),但表面上还能维持着一种"太平"的假象。汉学考证与四库全书的编纂在乾隆中叶不但足以点缀太平,而且也为整理学术传统提供了机会和条件。当时许多第一流的人才都愿意献身于此,也是因为他们

在其中获得了求知的乐趣、发挥了创造的精神。

但道光以后，内忧外患同时并发，深刻的危机感使许多读书人都不复能从容治学，走经典考证的老路了。这时的知识界可以说是普遍地要求改变现状。而且这种要求早在嘉庆一朝便已见诸文字。例如关于士大夫的风俗颓坏，洪亮吉（一七四六——一八〇九年）、管同（一七八〇——一八三一年）、沈垚（一七九八——一八四〇年）诸人先后都有很严厉的指责。又如对于新人才的期待，龚自珍“我劝天公重抖擞，不拘一格降人才”的诗句更是万口传诵。曾国藩的《原才》之所以成为名篇正是因为他用简练有力的古文把“转移习俗以陶铸一世之人才”的意思发挥得最为淋漓尽致。如果我们不认清历史背景，便不可能真正掌握曾氏的思想渊源。

道光以下的学术精神从古典研究转为经世致用，大体上说，有两个比较显著的趋向：第一是理学的重新抬头，第二是经世之学的兴起。这两个趋向都与曾国藩的学术成就有密切的关系。就第一层言，方东树向“汉学”挑战同时即是为“宋学”作平反，并由此而展开了一场长期的汉宋之争（也可称之为考证与义理之争）。但是在考证的成绩大显之后，提倡宋学的人也不能完全否定汉学的功用。所以争议的焦点最后集中在如何融会汉宋。陈澧（一八一〇——一八八二年）晚年的《东塾读书记》是这一大问题的一个总结。曾国藩在这一方面也有重要的贡献。他曾旗帜鲜明地宣称：

国藩一宗宋儒，不废汉学。（《复颖州府夏教授书》）

在那个时代，这种斩截的态度对于理学是发生了起信的作用的。关于这一点，下面将有进一步的讨论。

就第二层说，经世之学的内容相当复杂，举凡道、咸以下的新兴学术如礼制、史学、掌故、时务（如漕运、盐法、河工、兵饷等）、边疆与域外史地等无不与“经世”有关。即使是今文经学，名为解经，其实也是要为变法、改制提供经典的根据，其基本精神即是所谓“通经致用”。我们不妨说，道光以下的理学与经世学是一事之两面，统一在实践这个观念之下；所不同者，理学注重个人的道德实践，经世则强调整体的社会、政治实践。因此在精神上，两者与乾嘉经学之为学院式的研究，恰恰相反。

道光六年（一八二六年）魏源为贺长龄辑成《皇朝经世文编》，这是

晚清经世思想出现的标志(晚明社会危机深重,陈子龙等于崇祯十一年编辑《皇明经世文编》五百卷。此书即贺、魏所取法)。《经世文编》收录顾炎武《日知录》中有关经世实务的文字甚多,这也反映了道光时学者的一种共识。李兆洛(一七六九——一八四一年)在道光初特别指出《日知录》论时务八卷为全书精华所在(见蒋彤《李申耆先生年谱》,道光癸巳十三年五月条)。同时黄汝成(一七九九——一八三七年)撰《日知录集释》,也说顾氏"负经世之志,著资治之书"(见《叙》)。总之,道光以后学者推重顾炎武主要在他的"经世"之学,与乾、嘉时奉他为经学考证的开山大师大不相同。

曾国藩在北京翰林院进修时期便受到经世学风的感染。根据他的《日记》,道光二十一年七月初九收到家中寄来一部《皇朝经世文编》,二十日他便开始阅读。这部书大概他随时携在身边,因为同治四年正月二十二日他在《日记》中也记载:"阅《经世文编》十余首。"道光二十一年七月十四日,唐鉴要他治义理之学,但他仍念念不忘地问道:"经济宜如何审端致力?"咸丰九年他写成著名的《圣哲画像记》,其中清代学者即首举顾炎武。他说:

> 我朝学者以顾亭林为宗,《国史儒林传》褎然冠首。言及礼俗教化,则毅然有守先待后,舍我其谁之志,何其壮也!

可知他所景仰的不是乾、嘉时代共奉为考证始祖的顾炎武,而是道光以下群推为经世儒宗的顾炎武。

(二) 曾国藩的成学过程

曾国藩的出身并不是所谓"诗礼世家",他只是湖南湘乡一个半耕半读之家的子弟。他的父亲在四十三岁才考上县学的生员(秀才)。这样的身世对于他后来的学术发展有决定性的影响。他的环境使他在中年以前接触不到当时学术的主流,因此他注定了不能走专业研究的道路。首先我要指出,湖南在乾嘉时代在学术文化上还居于落后的地位。长沙杨树达在一九三四年的日记中写道:

> 读唐仲冕《陶山文录》。陶山之学不主一家,然吾湘乾嘉间前

> 辈能了解汉学者仅陶山及余存吾(廷灿)两人耳。(《积微翁回忆录》,一九三四年十月二十七日条)

可见湖南当时和乾嘉经史考证之学是相当隔绝的。湖南在学术思想上急起直追则是道光以后的事(参看林增平《近代湖湘文化试探》,见《历史研究》,一九八八年第四期)。曾国藩早年所受的教育是不完整的,中年虽已中进士、入翰林院,但他的学术造诣还相当浅陋。他晚年回忆生平,有四次大耻辱,其中两次都与学问有关。据他说:

> 第一次壬辰年(道光十二年)发佾生,学台悬牌,责其文理之浅。第二庚戌年(道光三十年)上日讲疏内,画一图甚陋,九卿中无人不冷笑而薄之。(同治六年三月十二日《致沅弟》)

据《年谱》(黎庶昌编),第一次是考生员,仅得备取,以“佾生”注册,这时他已二十二岁了。第二次是新皇帝(咸丰)嗣位,他上疏请恢复“逐日进讲”的制度。这是他四十岁时的事。这两次在作文和论学上所受的奇耻大辱显然给他以极深刻的刺激,所以至老不忘。

曾国藩开始认识到科举时文之外还有一个学问的世界是在他中进士、入翰林以后。他早年读四书、五经也只是为了考试,谈不上治学两字。道光十九年他参观了一位朋友的藏书,在《日记》上写道:“是日阅余所未见书有《坚瓠集》、《归震川古文》、钟伯严选《汉魏丛书》及诸种杂书。”(道光十九年三月二十二日条)以一位翰林院庶吉士而言,他的见闻未免稍嫌寡陋了。道光二十年散馆授翰林院检讨以后,他立意要认真读书。在受命后一个多月,他的《日记》中有一段很长的自誓之词。其警句曰:

> 余今年已三十,资禀顽钝,精神亏损,此后岂复能有所成?但求勤俭有恒,无纵逸欲,以表先人元气。用知勉行,期有寸得,以无失词臣体面。

又云:

> 诚能日日用功有常,则可以保身体,可以自立……可以无愧词

> 臣，尚能以文章报国。谨记于此。（均见《日记》道光二十年六月初七日条）

这里他一则曰："无失词臣体面"，再则曰："无愧词臣"，可见他深感自己的学识和他的职位（翰林院检讨）不相称。这显然是他发愤上进的动力之一。因此他在自誓以后半年内所读的书大体上是《纲鉴易知录》、古文、乐府诗、近代文集之类。

但他毕竟是一个有深度的人，既有自知之明，又肯虚心受师友之教，所以很快便在学问的境界上有了一次跳跃。这一发展直接起于理学的刺激。以往论及曾氏与理学的关系，学者首先必提到他的同乡前辈唐鉴（镜海，一七七八——一八六一年，即唐仲冕之子），次则倭仁（卒于一八七一年）。这自然是事实。但是我们细读他的《日记》，便会发现最先接引他进入理学世界的不是唐鉴，也不是倭仁，而是邵懿辰（字位西，又字蕙西，一八一〇——一八六一年）。邵氏论学以朱子为归，但博览多通，经学造诣也很高。他不喜欢汉学，然而又不愿为门户之争（见曾国藩《仁和邵君墓志铭》，并可参考张舜徽《清人文集别录》卷十八"半岩庐遗文"条）。《日记》道光二十年十一月十六日载：

> 邵蕙西来，谈及国朝二魏（按：魏裔介，一六一六——一六八六年；魏象枢，一六一七——一六八七年）李文贞（光地）熊孝感（赐履）张文端（英）诸人。申初始去。

这都是清初所谓"理学名臣"。同月二十一日又记：

> 饭后走……邵蕙西处，谈及理学，邵言刘蕺山先生书，多看恐不免有流弊，不如看薛文清公（瑄）、陆清献公（陇其）、张文端公诸集，最为醇正。自惭未见诸集，为无本也。

这两条日记最可证明最早指引曾国藩治理学的是邵懿辰。因此一个多月后，曾氏果然开始"阅薛文清《读书录》"了。（《日记》道光二十一年正月初七日条。薛瑄《读书录》是当时公认的理学入门书之一，见前引《啸亭杂录》）邵氏不但指导他读理学书，而且帮他作修身工夫。《日记》道光二十三年正月十二日载：

> 蕙西面责予数事：一曰慢，谓交友不能久而敬也；二曰自是，谓看诗文多执己见也；三曰伪，谓对人能作几副面孔也。直哉，吾友！吾日蹈大恶而不知矣！

邵氏的“直”和曾氏的服善，同时跃然纸上。

曾国藩和唐鉴交往也始于同一时期，但正式问学则在道光二十一年七月。《日记》本年七月十四日条云：

> 又至唐镜海先生处，问检身之要、读书之法。先生言当以《朱子全集》为宗。时余新买此书，问及，因道此书最宜熟读，即以为课程，身体力行，不宜视为浏览之书。又言治经宜专一经，一经果能通，则诸经可旁及，若遽求兼精，则万不能通一经。先生自言平生最喜读《易》。又言为学只有三门：曰义理，曰考核，曰文章。考核之学，多求粗而遗精，管窥而蠡测。文章之学，非精于义理者不能至，经济之学，即在义理内……经济不外看史，古人已然之迹，法戒昭然；历代典章，不外乎此。又言近时河南倭艮峰(仁)前辈用功最笃实，每日自朝至寝，一言一动，坐作饮食，皆有札记……又言诗、文、词、曲，皆可不必用功，诚能用力于义理之学，彼小技亦非所难。又言第一要戒欺，万不可掩着云云。听之，昭然若发蒙也。

这番谈论对曾国藩以后的学术生命实有再造之功；他的治学规模就此奠定了。但若非上一年邵懿辰已引他入理学之门，他和唐鉴第一次深谈恐怕也不容易如此相契(《日记》中记他买《朱子全集》在七月十一日，尚在向唐鉴问学前三天，这是邵氏的影响)。

曾国藩在《送唐先生南归序》中说：

> 今之世，自乡试、礼部试举主而外，无复所谓师者。间有一二高才之士，钩稽故训，动称汉京，闻老成倡为义理之学者，则骂讥唾侮……吾乡善化唐先生，三十而志洛、闽之学，特立独行，诟讥而不悔。岁庚子(按：道光二十年)，以方伯内召，为太常卿。吾党之士三数人者，日就而考德问业。虽以国藩之不才，亦且为义理所薰蒸，而确然知大闲之不可逾。未知于古之求益者何如，然以视夫世之貌敬举主，与厌薄老成，而沾沾一得自矜者，吾知免夫！

曾氏此处说他得益于理学,句句都是实情。他指出当时有两种风气:一是功名中人,除科举以外不知世间别有所谓学问;一是汉学之士,治名物训诂稍有所得便看不起讲"义理"的老辈。曾氏的读书过程中本接触不到汉学,当然不会犯第二种毛病。但他早年所受的是"功名"教育,庶吉士散馆后也只念念不忘做一个合格的"词臣",他很有可能停留在"举主而外,无复所谓师"的境界。所以他遇到邵懿辰、唐鉴之类的师友,"为义理所薰蒸",确是一大转机。我们细读他的《日记》和《家书》便可发现道光二十一年至二十三年之间他在精神上有过一次大转化。以宗教经验为喻,即是由苦修到皈依的过程。关于这一过程的资料十分丰富,此处不能详引。姑摘录道光二十二年九月十八日《致四位老弟书》中的一段如下:

> 吴竹如近日往来极密,来则作竟日之谈,所言皆身心国家大道理。渠言有窦兰泉者(垿,云南人),见道极精当平实。窦亦深知予者,彼此现尚未拜往。竹如必要予搬进城住,盖城内镜海先生可以师事,倭艮峰先生,窦兰泉可以友事。师友夹持,虽懦夫亦有立志。子思、朱子言为学譬如熬肉,先须用猛火煮,然后用慢火温。予生平工夫全未用猛火煮过,虽略有见识,乃是从悟境得来。偶用功,亦不过优游玩索已耳。如未沸之汤,遽用慢火温之,将愈煮愈不熟矣。是以急思搬进城内,屏除一切,从事于克己之学。镜海、艮峰两先生亦劝我急搬。而城外朋友,予亦有思常见者数人,如邵蕙西、吴子序、何子贞、陈岱云是也。

这段话中有几点值得特别注意。第一、它进一步说明了《送唐先生南归序》中所说在唐氏门下为"义理所薰蒸"的实况。现代人普遍怀疑理学的功用,而且往往以"伪道学"视之。诚然,伪道学古已多有,但不能因此否认传统儒生中曾有人真正信仰过理学。从曾氏道光二十二年和二十三年的《日记》来看,我们没有理由说他对理学的信仰是假的。也有人因为唐鉴的理学思想十分陈旧,毫无新的发明,所以连带着也看不起曾国藩的理学。其实这完全是不切题的话。唐、曾诸人只是奉程、朱的理学为修身的准则,他们并无意在心、性、理、气上另立新说(曾氏有两篇理学文字,都是老生常谈)。这正如宗教信徒不必人人都发展一套新的神学一样。

第二、信中“师友夹持”一语甚为吃紧。我们必须了解：这是在唐鉴领导下的一个理学静修的团体，他们彼此监督、互相切磋，因此而收到共同进德之效。儒家不是有组织的宗教，没有教会和专业牧师，它的精神修炼和道德实践一向是通过“师友夹持”的方式进行的，宋、明以来尤其如此。清代自黄宗羲等人的证人讲会以后，文社、诗社所在多有，但理学讲会早成陈迹。唐鉴、倭仁、曾国藩诸人的理学团体是一特殊的例外，其成就不是偶然的（此团体中邵懿辰和何桂珍都以殉节著称）。

第三、信中引朱子为学“须用猛火煮”之说恰可用来形容他在这三年中的精神状态。（按：《朱子语类》卷八《总论为学之方》云：“今语学问，正如煮物相似，须爇猛火先煮，方用慢火煮。若一向只用微火，何由得熟？”）无论是读书或修身，他此时都用的是“猛火”，表现出一种勇猛精进的气概。经过这一番“猛火煮”之后，他终于养成了恒心，从此便走上循序渐进之途了。试读他道光二十四年十一月二十一日给诸弟的信：

> 学问之道无穷，而总以有恒为主。兄往年极无恒，近年略好，而犹未纯熟。自七月一日起，至今则无一日间断。每日临帖百字，钞书百字，看书少亦须满二十页，多则不论。自七月起，至今已看过《王荆公文集》百卷，《归震川文集》四十卷，《诗经大全》二十卷，《后汉书》百卷，皆朱笔加圈批。虽极忙，亦须了本日功课，不以昨日耽搁而今日补做，不以明日有事而今日预做。

这正是依照他自订“课程”来锤炼自己的精神，也就是理学实践所发生的效果（参看《日记》道光二十二年十二月初七日条所列“课程”十二条。信中自述即是实践“敬”、“读书不二”、“读史”、“作字”四项）。这种恒心与毅力一直坚持到他死前一日。他是在同治十一年（一八七二年）死在两江总督任上的，《年谱》是年正月二十三日载：

> 自上年定以每日读《资治通鉴》，随笔录其大事，以备遗忘。是日已至二百二十卷，因病辍笔，犹取《宋元学案》、《理学宗传》等书，披览大意，自谓身心一日不能闲也。

我查他的《日记》，此一记载全是实录。二月初一、初二他还在“阅《二程

遗书》”,初三则早晚两次“阅《理学宗传》”,他死在初四晚上,《日记》止于二月初三。

所以,就曾国藩的成学过程言,道光二十一年至二十三年他接受理学的洗礼是最重要的关键,他的学问基址便是在这一时期奠定的。

(三) 曾国藩的“读书之道”

曾国藩《日记》咸丰九年五月十二日:

> 读书之道,杜元凯称,若江海之浸、膏泽之润;若见闻太寡,蕴蓄太浅,譬犹一勺之水,断无转相灌注、润泽丰美之象,故君子不可以小道自域也。

这是他一生所悬的读书理想,其义亦发自朱子。(《语类》卷十《读书法下》云:“读书要自家道理浃洽透彻。杜元凯云:‘优而柔之,使自求之;厌而饫之,使自趋之。若江海之浸,膏泽之润,涣然冰释,怡然理顺,然后为得也。’”)同年四月二十一日他有一封《谕纪泽》的长函,“示以读书之法,宜求博观约取”。(见同日的《日记》)所以他的理想也可以用“博观约取”四字来概括。这四个字本是老生常谈,但由曾国藩口中说出则特具一种亲切而严肃的意味,因为他一生都在努力实践这个理想。更重要的,他的重点是放在“约取”上面,其目的是要造成一种“诗书宽大之气”(黄宗羲语)的士大夫人格。现代社会学中虽有“价值内化”这个名词勉强可与“约取”相比附,但在精神境界上相去甚远。曾国藩晚年有一段自我省察的话可以进一步澄清有关“读书之道”的涵义:

> 念余生平虽颇好看书,总不免好名好胜之见参预其间。是以无《孟子》深造自得一章之味,无杜元凯优柔厌饫一段之趣,故到老而无一书可恃,无一事有成。今虽暮齿衰迈,当从敬静纯淡四字上痛下功夫,纵不能如孟子、元凯之所云,但养得胸中一种恬静书味,亦稍是自足矣。(《日记》同治八年六月二十八日条)

这里他用《孟子·离娄下》“君子深造之以道,欲其自得之”来补充杜预《春秋左传·序》中的话,更可见他认为读书的最高境界是从传统文化中

汲取精神养料，以转化个人的人格。用《论语》的话说，这便是所谓“为己”之学。他曾将清代学者分为“为人”和“为己”的两型，而以后者为更可贵。他说：

> 默念本朝博学之家，信多闳儒硕士，而其中为人者多，为己者少。如顾（炎武）、阎（若璩）并称，顾则为己，阎则不免人之见者存。江（永）、戴（震）并称，江则为己，戴则不免人之见者存。段（玉裁）、王（念孙、引之父子）并称，王则为己，段则不免人之见者存。方（苞）、刘（大櫆）、姚（鼐）并称，方、姚为己，刘则不免人之见者存……学者用力，固宜于幽独之中，先将为己为人之界分别明白，然后审端致功。种桃得桃，种杏得杏，未有根本不正而枝叶发生、能自鬯茂者也。（《日记》咸丰八年十一月初九日条）

他划分清儒的“人”、“己”之界是否一一恰如其分，自可争论，但“为己”是他的中心价值，而且和“自得”、“约取”义旨一贯，这似乎是可以断言的。这当然只是一个“虽不能至，心向往之”的理想境界，恐怕没有人能彻底实践它。曾国藩便自承失败，他也未能全免于“好名好胜之心”的干扰。一涉“好名好胜”，读书便是“为人”了。但由于曾国藩时时悬此理想以自勉，他对于“读书之道”确有亲切的体会和通达的见解。从清末到民初，他的《家书》、《家训》流行甚广，他的读书观因此影响了好几代的青年读者。

这里我要特别指出一点，曾国藩的读书观是发展的，并未停止在最初的成学阶段。上面我们已讨论过道光二十一年至二十三年这一时期在他的学术生命史上的重大意义。他的学问大体虽已在此时定型，但通过实践，他在已成的规模之内仍随时有所调整，而且有些调整是相当基本性的。

曾国藩是一个有创造力和判断力的人。他一方面虚心受师友之教，另一方面却不轻易屈己从人，放弃自己的独立见解。前引道光二十一年七月十四日唐鉴的一番话对他诚有“昭然若发蒙”之功，但他并不墨守唐氏之说，他接受了唐氏的程、朱之学，承认义理是学问的主宰。但“义理”在他那里主要落实在两个方面：一是修身律己，即以“主敬”、“格物”、“诚意”等德目来检查自己日常行为中的动机。一是指读书时要集中力量抓住书中（无论是经、史、子、集）的大道理，并且以书中道理

和自己的切身经验互相印证。基本上这是从朱子“读书法”中提炼出来的。总之，他重视的是实践，而不是理论。与唐鉴不同，他并未以理学家自居，更未以承继道统自任。对于唐氏所划分的“传道”、“翼道”、“守道”等名目，他则置于不议不论之列。更值得注意的是，他在《书学案小识后》之结尾处还特别强调“无以闻道自标”。这决不是一句普通的谦词。《日记》咸丰九年二月初八日载：

> 夜与子序（按：吴嘉宾）畅叙，言读书之道，朝闻道而夕死，殊不易易。闻道者必真知而笃信之。吾辈自己先不能自信，心中已无把握，焉能闻道？（按：一九八七年岳麓书社出版《曾国藩全集·日记一》页三五五，此节标点误将“易易”分属上下两句，已改正）

他肯这样说老实话，这就证明他无意盗“理学家”之名以欺世。咸丰十年十二月十二日，他指出一个“勤”字、一个“谦”字，并在《日记》中说：“吾将守此二字以终身。倘所谓‘朝闻道，夕死可矣’者乎！”但这是人人都能“闻”之“道”，不是一般理学家所说的那个“道体”了。

曾国藩的读书观点前后变化得最大的是在考据之学方面，道光二十三年正月十七日他在《致诸位老弟》的信中说：

> 盖自两汉以至于今，识字之儒约有三途：曰义理之学，曰考据之学，曰词章之学。各执一途，互相诋毁。兄之私意，以为义理之学最大。义理明则躬行有要而经济有本。词章之学，亦所以发挥义理者也。考据之学，吾无取焉矣。

此时他正在唐鉴的思想的笼罩之下，所以这里所反映的也完全是唐氏关于义理、词章、考据的评价。依照这个看法，曾国藩应该终身不会涉考据学的樊篱。然而不然，《年谱》道光二十六年载：

> 夏秋之交，公病肺热，僦居城南报国寺，闭门静坐，携金坛段氏所注《说文解字》一书，以供披览。汉阳刘公传莹，精考据之学，好为深沈之思，与公尤莫逆，每从于寺舍，兀坐相对竟日。刘公谓近代儒者崇尚考据，敝精神费日力而无当于身心，恒以详说反约之旨交相勖勉。

据此,则至迟在道光二十六年曾氏已开始读考据的著作,这大概是受了刘传莹的影响。虽然他们都视考据为第二义的学问,但他们显然也同样承认,生在乾嘉以后读经书的人必须通过考据的关口。此后他在《日记》中不断留下读清代考据家著作的记录。举其要者如顾炎武《日知录》(咸丰八年十一月二十二日)、王引之《经义述闻》、《经传释词》(同年十二月十六、十七日)、王念孙《读书杂志》(咸丰九年正月十六日)、《戴东原集》(同年正月二十四、二十五日)、赵翼《陔余丛考》(同年三月二十八日)、阎若璩《古文尚书疏证》(同治元年五月二十日)、段玉裁《六书音韵表》(同治四年正月二十六日)、戴震《绪言》、钱大昕《声类》(同年同月二十八日)、《王念孙文集》(同年二月初四)、《钱大昕文集》、《十驾斋养新录》(同年五月初一)、江藩《汉学师承记》(同年同月二十九日)。他对高邮王氏父子的训诂尤为倾服,故《圣哲画像记》三十二人中以王氏为殿(参看《日记》咸丰十一年二月初十条论王氏父子经训之精核条)。但最能代表他后期对于考据学的看法的则是咸丰九年四月二十一日《谕纪泽》一信,此信结语说:

> 学问之途,自汉至唐,风气略同;自宋至明,风气略同;国朝又自成一种风气。其尤著者,不过顾(炎武)、阎百诗、戴东原、江慎修、钱辛楣、秦味经、段懋堂、王怀祖数人,而风会所扇,群彦云兴。尔有志读书,不必别标汉学之名目,而不可不一窥数君子之门径。

这才是他学问成熟以后的见解,与早年“考据之学,吾无取焉”的态度,相去何止万里。他不但在中年以后勤读清代考据家著作,而且论学方式也转为注重“证据”。姑举两例以说明之。咸丰八年十一月初四日他读友人吴嘉宾的《诗经说》,评曰:

> 夜,阅子序《诗经说》,学有根柢,其用意往往得古人深处,特证据太少,恐不足以大鸣于世耳。

这一评论的观点基本上取自考据之学,若在道光二十三年前后,他决不会如此说。第二例是他晚年《题俞荫甫〈群经平议〉、〈诸子平议〉后》一首五古诗。在“旁证通百泉,清辞皎初雪”句下,他自注曰:

王氏(按:念孙、引之父子)立训,必有确据。每讥昔人望文生训,或一字而引数十证。其反复证明乃通者,必曲畅其说,使人易晓。

此时他已完全了解“立训必有确据”及“一字而引数十证”这种考据式的重要性了。他不但评论时人的著作时遵用考据的标准,而且晚年研究礼经也以考据自律。同治五年九月的两条《日记》可以为证:

阅《仪礼·士丧礼》,以张稷若(尔歧,一六一二——一六七七年)句读、张皋文(惠言,一七六一——一八〇二年)图为主,而参看徐继庵(乾学,一六三一——一六九四年)、江慎修(永)、秦味经(蕙田)诸书。(二十一日)

阅《读礼通考》《疾病》、《正终》二卷及《始死》、《开元》、《政和》、《二礼》、《书仪》、《家礼》等,考证异同。(二十九日)

他自己甚至也在进行某种程度的考据工作了。

以上追溯曾国藩对考据之学的态度先后变化,并不是要证明他中岁以后已转为考据学家,而是要借此说明他的“读书之道”与年俱进,一直在扩大发展之中。而他之所以能够发展,则又由于他具有一种开放的求知精神。这一精神尤其表现在“转益多师”上面,即从四面八方吸收师友的长处。上面已指出,他的“义理之学”得力于邵懿辰、唐鉴、倭仁,“考据之学”则启发于刘传莹。他的“词章之学”,最初则颇受何绍基(子贞)的激励。他曾在家书中说何氏“各体诗好……远出时手之上,(而)能卓然成家。近日京城诗家颇少,故余亦欲多作几首。”(见道光二十二年十一月十七日《致诸贤弟》书)他的古文私淑姚鼐桐城派,但也渊源于朋友间互相切磋。从《欧阳生文集序》与早年《日记》参伍以求,吴嘉宾(子序)、孙鼎臣(芝房)两人的影响似乎最大。但更可贵的是他在“博观”中不忘“约取”,终于完成了自己特有的“读书之道”。

(四)结　语

曾国藩在《日记》和《家书》中谈学问和读书,都是根据自己的切身体验而来的。《日记》的作用主要在自警,《家书》的对象自然是他家中

的子弟。所以此中并无门面语;他所说的或者是已实践的,或者是仍在实践之中但尚未能甚至永远无法完全做到的。就这一方面说,他的《日记》给人最深刻的印象是他从不间断的实践。他大致有一个指导性的读书原则,即生书必须快读以求广博,旧书必须熟读以求约取。因此在《日记》中我们看到种种不同名称的读书方式,如“温”是温习已读的旧书,“圈”是精读而加以圈点,“读”是认真的研读,“阅”或“看”则多半是浏览生书或非经典性的文字。所以“看”可以包括小说,如《绿野仙踪》、《儒林外史》、《水浒传》、《红楼梦》等。对于他最欣赏的诗赋之类,他有时还“朗吟”或“诵”。一般地说,他在较为闲暇的时候,每天“温”故“阅”新,交互进行。但在忙乱的日子里,如打仗或途中,则以“温”旧书为常。总之,他差不多真正作到了“手不释卷”的地步,如同治五年四月十九日他在“剿捻”途中记道:

> 前所阅《选举考》十一、十二卷不甚仔细,昨日重看三十余叶,本日重看二十余叶,车中摇簸,殊费目力耳。

又如同治七年底,他从金陵路程入京,途中四十多天他每日在“温”《左传》、或“阅”《国语》、《战国策》。这样的实践精神确不多见。

从学问的整体出发,他读书自是以成就人格为最高的理想。然而这并不是说,他完全不讲求实用。他为了“经世”的目的而读书的情况在《日记》中也随处可见。姑举一例,以概其余。《日记》同治六年十月初五日:

> 余阅《瀛寰志略》四十叶,盖久不看此书,近阅通商房公牍,各外洋国名茫不能知,故复一涉览耳。

这一年他虽留任两江总督,但又加大学士衔,总理衙门要他预筹与外国换条约的事宜。所以从十月初五到十一月初八,他读了两遍《瀛寰志略》。

曾国藩治“义理之学”而无意入《道学传》,治“考据之学”而无意入《儒林传》,治“词章之学”也无意入《文苑传》。但当时及后世的公论,他的诗文在晚清文学史上都应该占一个位置。关于他的湘乡派古文,眼高一世的章炳麟在《校文士》中曾说:

善叙行事，能为碑版传状，韵语深厚，上攀班固、韩愈之轮，如曾国藩、张裕钊，斯其选也。

章氏又在《蓟汉微言》中说：

元清以外夷入主，兵力亦盛，而客主异势，故夏人为文犹优美而非壮美。曾国藩独异是，则以身为戎首，不藉主威，气矜之隆，其文亦壮美矣。

这是很高的评价了。关于曾氏的诗，我仅引钱基博的论断于下，不更详及。钱氏《现代中国文学史》云：

晚清名臣能诗者，首推湘乡曾国藩，后称张之洞。国藩诗学韩愈、黄庭坚，一变乾嘉以来风气，于近时诗学，有开新之功……国藩识巨而才大，寓纵横诙诡于规矩之中，含指挥方略于句律之内，大段以气骨胜，少琢磨之功。（上海，世界书局出版，民国二十一年，页一八四——一八五）

这也是很公允的评判。

曾氏于诗文造诣独高，主要是因为他的才性本近于此，且早年即浸淫斯道，爱好特深。唐鉴虽告诫他于诗、文不必用功，他并没有屈己相从。但他却时时警惕自己，不可沉溺于此。咸丰九年二月初一《日记》：

又作诗三首十六章毕。中饭后，邓弥之来，与诸君论诗。余在军中，颇以诗、文废正务，后当切戒。

又咸丰十年八月十一日：

是日又接沅弟（曾国荃）信，极论文士之涉于空虚，劝余远之，其言颇切当。

另一方面，他读诗、文也念念不忘要洗濯自己的胸襟，培养自己的人格。《日记》咸丰九年四月十七日云：

> 因读东坡但寻牛矢觅归路诗，陆放翁斜阳古柳赵家庄诗，杜工部黄四娘家花满蹊诗，念古人胸次萧洒旷远，毫无渣滓，何其大也！余饱历世故，而胸中独不免计较将迎，又何小也！沉吟玩味久之，困倦小睡。

同治十年十一月二十九日又记：

> 夜阅陶诗全部，取其尤闲适者记出，初抄一册，合之杜、韦、白、苏、陆五家之闲适诗，纂成一集，以备朝夕讽诵，洗涤名利争胜之心。

用这样的态度读诗显已超越文学的欣赏，而进入道德修养的领域了。他身在名利热闹场中，故特别选出旷远、闲适的诗来对症下药。第二条日记是在死前两个月写的，尤可证他坚持实践其“博观约取”的理想，直到最后时刻。由于他对这一理想坚信不疑，他一再要把衣钵传给其子纪泽。同治六年三月二十二日《谕纪泽》说：

> 尔七律十五首圆适深稳，步趋义山，而劲气倔强处颇似山谷，尔于情韵、趣味二者皆由天分中得之。凡诗文趣味约有二种：一曰诙诡之趣，一曰闲适之趣。诙诡之趣，惟庄、柳之文，苏、黄之诗。韩公诗文皆极诙诡。此外实不多见。闲适之趣，文惟柳子厚游记近之，诗则韦、孟、白傅均极闲适。而余所好者，尤在陶之五古、杜之五律、陆之七绝，以为人生具此高淡襟怀，虽南面王不以易其乐也。尔胸怀颇雅淡，试将此三人之诗研究一番，但不可走入孤僻一路耳。

五天以后（三月二十八日）他又追补一信给纪泽，重申其意曰：

> 尔禀气太清。清则易柔，惟志趣高坚，则可变柔为刚；清则易刻，惟襟怀闲远，则可化刻为厚。余字汝曰劼刚，恐其稍涉柔弱也。教汝读书须具大量，看陆诗以导闲适之抱，恐其稍涉刻薄也。尔天性淡于荣利，再从此二事用功，则终身受用不尽矣。

昔欧阳修与人言,未尝及文章,惟谈吏事,谓文章止于润身,政事可以及物。现在曾国藩教子,则反其道而行之,惟谈诗文,不及吏事。这是因为曾氏深信人必先能“润身”,然后才能“及物”。如果我们一定要说他是理学家,那么至少也得承认他是一个别创一格的理学家,不但与唐鉴不同,且与绝大多数宋、明理学家不同。他彻底打通了“义理”与“词章”之间的壁垒。

与曾氏同时代的陈澧曾提出“士大夫之学”与“博士之学”的分别。他认为士大夫之学比博士之学更为重要。所谓“博士之学”指“专明一艺”;所谓“士大夫之学”,则指“略观大意”、“存其大体”。(见钱穆《中国近三百年学术史》第十三章)用现代的话说,“士大夫之学”相当于通识,“博士之学”则相当于专家。曾国藩所向往、所实践的正是“士大夫之学”。咸丰九年正月二十二日他亲书新撰《圣哲画像记》手卷,次日(二十三日)寄回家中,并致书他的三位老弟说:

> 吾生平读书百无一成,而于古人为学之津途,实已窥见其大,故以此略示端绪。于此再告澄、沅、季三弟,并谕纪泽儿知之。

可见他对此《记》的重视。这篇文字代表了他成熟时期关于学问的整体见解,其中义理、考据、词章兼收并蓄。自道光二十一——二十三年“猛火煮”以后,他的学问境界又跃进了一层。这是十几年(一八四三——一八五八年)中“慢火温”的成效。他说“平生读书百无一成,而于古人为学之津途,实已窥见其大”,这是很忠实的自述。“百无一成”,因为他没有走任何“专家”的道路;“窥见其大”,因为他的整体成就属于“通识”的范围。今天西方所谓“通识”,渊源于文艺复兴时代的人文主义。人文主义的教育也以塑造完美的人格为最高的理想。从这一点说,曾国藩的“士大夫之学”未尝不与西方的人文主义教育有相通之处。十九世纪以来,西方教育因科技的兴起而走上“专家”化的路向,但西方思想家、教育家至今仍有不少人关怀着人文的“通识”。“士大夫”的时代在中国已一去不返了,继之而起的则是现代“公民”。然而“公民”离不开“通识”。如果撇开具体内容不谈,从整体的精神着眼,那么曾国藩的“士大夫之学”对于中国现代的教育是不是还能有所启示呢?这是值得我们继续思考的问题。



十二、中国知识人之史的考察





十二、中国知识人之史的考察

（一）知识人与“道”

知识人在古代中国叫做“士”，而“士”的出现则是和“道”的观念分不开的，所以孔子说：“士志于道”（《论语·里仁》），但是“士”和“道”两个名词在孔子以前早已存在，其涵义也颇有不同。让我们先简单地谈一谈孔子以前的情况。

商、周文献中常见“多士”、“庶士”、“卿士”等称号，这一类的“士”大概是当时“知书识礼”的贵族。商代卜辞中所见的“卜人”也许便是“士”的一种。《说文解字》和《白虎通》都说“士、事也”。因此今天不少学者都相信，商、周文献中的“士”，是指在政府中担任各种“职事”的人。周代的教育以礼、乐、射、御、书、数的“六艺”为主，受过“六艺”训练的人也称作“术士”或“儒”；他们可以根据自己擅长的技艺而出任不同的“职事”。例如孔子曾为“委吏”，是管理仓库、核查出入数字的职事。这当然必须学过六艺中的“数”。孔子自己又说过：“我何执？执御乎？执射乎？”（《论语·子罕》）可见他也学过“御”和“射”。至于“礼”和“乐”，则更是孔子研究得最深的两门艺业。“礼”和“乐”在古代贵族社会中的用途最广，学了这两种知识技能之后，更可以有许多“事”可做，如各种“相礼”和“乐师”。所以，《说文》以“事”来解释“士”确是有根据的。

在孔子以前，“道”的观念大体上是指“天道”，即以“天道”的变化来说明人事的吉凶祸福。关于这一点，清代钱大昕已有很扼要的考证。他说：

> 古书言天道者，皆主吉凶祸福而言。《古文尚书》：满招损，谦受益，时乃天道。天道福善而祸淫。《易传》：天道亏盈而益谦。《春秋传》：天道多在西北。天道远，人道迩。灶焉知天道！天道不

谣。《国语》:天道赏善而罚淫。我非瞽史,焉知天道?《老子》:天道无亲,常与善人。皆论吉凶之数。(《十驾斋养新录》卷三《天道》)

春秋以前还没有《论语》、《老子》中所说的抽象之"道";"道"字单独使用,其本义只是人走的"路"。故《说文》云:"道,所行道也。"

总之,古代的"士"是政府各部门中掌"事"的官员,所以顾炎武说:"谓之士者大抵皆有职之人。"(《日知录》卷七《士何事》)另一方面,古代也没有发展出一种普遍而抽象的"道"的观念。春秋以前的所谓"天道"则是具体的,主管着人间的吉凶祸福。这种"天道"还没完全脱离原始宗教(primitive religion)的阶段。在原始宗教中,只有少数有特殊能力的人,可以成为天人或神人之间的媒介,如商代的卜人、周代的巫、瞽或史。但是卜人、巫、瞽或史只是"士"中的一小部分,其余的"士"则和"天道"并没有直接的关系。所以单襄公答鲁成公之问,曰:"吾非瞽、史,焉知天道?"(《国语·周语下》)据韦昭的注解,瞽是乐太师,掌音乐,听军声以察凶吉;史是太史,掌天时。这两种人的职事都是"知天道"的。

由此可知,孔子所说的"士志于道"是指一种新出现的历史情况,和春秋以前的传统截然不同。这一新情况的出现,说明"士"和"道"两个观念,在春秋时代都发生了基本的变化。我们现在要追溯一下这一变化的过程。

春秋以前的"士",诚如顾炎武所言,"大抵皆有职之人"。这是因为在周代封建制度之下,"士"属于贵族阶级中最低的一层,"士"的上面则有"天子"、"诸侯"、"大夫"各级,形成一个金字塔(pyramid)式的结构。封建贵族是世袭的,不但垄断了诗、书、礼、乐等各种知识,而且也垄断了各级政府的职位。在这种情形下,"士"的地位是受到限定的。这一限定性可以从三个方面来说:以社会身分而言,"士"限定在封建贵族阶级之内;在政治方面,"士"限定在各种具体的职位之中;在思想上,"士"则限定在诗、书、礼、乐等王官学的范围之内。在这三重限定之下,"士"自然不容易发展出一种超越的精神,使他们可以全面而系统地对现实世界进行反思和批判。所以春秋以前的"士"还不能算是"知识人"(intellectuals)。现代观念中的"知识人",必然同时也扮演社会批判者(social critics)的角色。这当然不是说,春秋以前的"士"对现实社会完全没有批评。从《诗经》来看,西周晚期(厉王以下)便多批评现实的作品,讽

刺的诗篇大量出现。根据召公对厉王所说的话:“故天子听政,使公卿至于列士献诗。”(《国语·周语上》)这些“刺诗”中便包括了“士”的批评。又据《左传》(襄公十四年)“士传言,庶人谤”之说,则“士”在古代原已负有批评的责任。但是西周时期的社会批评,如《诗经》中“小雅·节南山”、“正月”、“十月之交”、“大雅·桑柔”、“瞻卬”等篇,都是局部的、具体的讥讽。这和孔子以后的“士”大不相同,后者是从“道”的超越观点来批判现实世界的,所以远为全面、深刻和彻底(radical)。这前后两期“士”的不同,主要便在前期的“士”的思想,限定在社会地位和政治职位上面。这正是曾子所说的:“君子思不出其位。”(《论语·宪问》)如果“士”所思考的问题,完全限定在他的职务范围之内,那么他所能提出的批评自然也只能是具体的和局部的了。

但是到了春秋时代,“士”的社会地位发生了根本的变化。这主要是周代封建秩序解体的结果。在封建制度下,“士”原在“大夫”之下,是贵族的最低一级,“士”的下面便是平民,即所谓“庶人”。根据现存文献,大概从公元前六世纪始,“士”逐渐和“庶人”连在一起了。《国语·楚语下》记观射父论祭祀,便说“士、庶人舍时”、“士、庶人不过其祖”。金文《邾公华钟》也说:“台宴士、庶子”,即指“士、庶人”。可见在当时人的观念中,“士”和“庶人”之间,社会距离已比“士”和“大夫”之间更接近。这一现象是社会流动(social mobility)的结果:一方面,“庶人”已有不少机会上升为“士”,另一方面,贵族阶级,尤其是“士”,也大批下降为“庶人”。公元前五三八年,叔向已指出晋国贵族中八姓的后代“降在皂隶”(《左传》昭公三年)。公元前五〇九年,史墨也感慨地说:“三后之姓,于今为庶。”(《左传》昭公三十二年)这里的“三后”并不是专指虞、夏、商三代的王族,而是泛指自古以来一切亡国公族和衰落贵族的后代。由于“士”是最低层贵族,这一阶层恰好成为贵族下降和庶人上升的汇聚地带。士、庶之间的界线因此越来越模糊了。发展到战国时代(公元前五世纪中叶以后),“士”终于不再属于贵族,而成为四民之首。《穀梁传》成公元年条说:

> 上古者有四民:有士民、有商民、有农民、有工民。

《穀梁传》写定较晚,这里所说的“四民”以及“士民”等,大致可以认作战国中晚期流行的名词。

"士"从最低级的贵族转变到四民之首,是一个最重要的历史发展。从此以后,"士"便从固定的封建秩序中获得了解放。他们一方面失去了职位的保障,进入顾炎武所谓"士无定主"的状态(《日知录·周末风俗》);但另一方面,他们也自由了,思想不受"定位"的限制了。他们往往被称为"游士",这个"游"字至少有两层涵义:第一是周游列国,寻求职业;第二是从封建关系中游离了出来。他们代表着中国史上知识人的原型。

上述"士"的转变发生在孔子的时代,恰可以说明孔子"士志于道"之说的历史背景。封建解体和社会流动的结果,"士"不再受固定的身分的束缚,因此在思想上也解放了。他们过去是"思不出其位",现在则可以"思出其位"了。这一超越精神的出现,不但使他们能够对于现实世界进行比较全面的反思和批判,而且也使他们能够自由自在地探求理想的世界——"道"。所以在中国史上,知识人一开始便和"道"是分不开的。[1]

(二) 哲学突破与内向超越

清代章学诚(一七三八——一八〇一年)在《文史通义·原道中》说过:"盖官师治教合,而天下聪明范于一,故即器存道,而人心无越思;官师治教分,而聪明才智不入于范围,则一阴一阳入于受性之偏,而各以所见为固然,亦势也。"用现代的话说,他的意思是:在孔子以前,政治和思想是合一的,学者还没有一种超越的观点("心无越思"),所以他们只能从自己的职位上考虑具体的问题("器"),而不能对政治社会秩序的本质("道")有整体的理解。但在孔子以后,政治和思想分家了,学者的聪明才智不再受到限制,因此他们可以根据自己的禀性(endowed nature)去发挥独特的见解,并且都自以为看到了"道"的全貌。章学诚最后说:"诸子纷纷则已言'道'矣,皆自以为至极,而思以其'道'易天下者也。"这是一个很有现代眼光的深刻观察,但是其根据则在《庄子·天下篇》。《天下篇》说:

天下大乱,圣贤不明,道德不一,天下多得一察焉以自好。譬如耳、目、鼻、口,皆有所明,不能相通。犹百家众技也,皆有所长,时有所用。虽然,不该不偏,一曲之士也。……悲夫,百家往而不

及，必不合矣。后世之学者，不幸不见天地之纯，古人之大体，道术将为天下裂。

《天下篇》的作者指出古代统一性的“道”，在战国时代已完全破裂了，因此才有诸子百家的兴起；他们都各自得到了“道”的一部分。这确是中国“道”的历史一大变化，其他古代思想家也有同样的观察。荀子说：“凡人之患，蔽于一曲，而暗于大理。”又指出诸子各有所“蔽”，所见到的“皆道之一隅”（《荀子·解蔽》）。《淮南子·俶真训》则说：“周室衰而王道废，儒、墨乃始列（裂）道而议，分徒而讼。”这都可以证明章学诚的论点是正确的；诸子都纷纷言“道”，并且都要“以其‘道’易天下”，正是因为他们都已有了超越的观点，成为自由的知识人了。

“道”的观念的重大变化，也发生在孔子的时代。首先是原始的“天道”信仰发生了动摇。公元前五二三年子产说：

天道远，人道迩。非所及也，何以知之？（裨）灶焉知天道？（《左传》昭公十八年）

裨灶是郑国瞽、史之类的人物，他的专业是“知天道”。现在子产已不相信他能“知天道”。不但如此，子产“天道远，人道迩”一语，更是一个重要的宣言，说明“道”的重心已从“天”转向“人”了。子产已突破了专讲“吉凶祸福”的原始“天道”，这一点对后来儒家的影响最大。所以孟子说：“尽其心者，知其性也。知其性则知天矣。”（《孟子·尽心上》）荀子则有“敬其在己者，而不慕其在天者”（《荀子·天论》）之论。这都是强调：只有通过“人”的自我了解，然后才能“知天”。公元前四九四年范蠡说：

天道盈而不溢，盛而不骄，劳而不矜其功。……天因人，圣人因天。人自生之，天地形之，圣人因而成之。（《国语·越语下》）

这也是一种比较新颖的“天道”，而近于后世道家的观点[2]。原始的“天道”似乎假定“盈而荡”（《左传》庄公四年）或“盈必毁”（《左传》哀公十一年），“吉凶祸福”即可由此推出。这种传统的思想，在孔子时代依然很有势力。我们不难看出：“盈而不溢”，正是“盈而荡”、“盈必毁”的反命题（antithesis）。此外，如墨子的“天志”则将“天”加以人格化，也超越了

以"吉凶祸福"为主的原始"天道"。总之,自孔子以来,诸子百家都各自发展了"道"的观念。大体上说,各家的"道",都把"天道"和"人道"结合了起来,所以都具有所谓"天人合一"的倾向。至于各家的歧异,则主要在重点各有不同,例如有的偏重于"人"(儒家),有的偏重于"天"(道家)。

但是《庄子·天下篇》、《荀子·解蔽》和《淮南子·俶真训》所说的"道"或"天道",并不是专指吉凶祸福的"天道"而言。事实上,"道术将为天下裂"主要是指古代文化社会秩序全面解体,即当时人所说的"礼坏乐崩"。春秋时人也把"礼"看作"天道",如季文子说:"礼以顺天,天之道也。"(《左传》文公十五年)子产也曾说过:"夫礼,天之经也,地之义也,民之行也。"(《左传》昭公二十五年)所以《天下篇》所谓"道"的分裂,可以看作是对于"礼坏乐崩"的一种哲学的描述。

从比较文化史的观点看,"道术将为天下裂",恰好是现代社会学家、哲学家和史学家所说的"哲学的突破"(philosophic breakthrough)或"超越的突破"(transcendent breakthrough)。古代几个主要文化都经过了这一"突破"的阶段。希腊的"突破"产生了苏格拉底(Socrates)和柏拉图(Plato)的古典哲学;以色列的"突破"带来了先知运动(prophetic movement),普遍而超越的上帝(God)的观念由此成立;印度的"突破"则以业报(karma)和轮回(samsara)为其中心的观念,而视经验世界为虚幻(illusion)[3]。又据史学家的观察,历史上的"突破",往往紧接着"崩坏"(breakdown)而出现。正由于原有的文化社会秩序崩坏了,思想家才努力寻求新的突破。[4]

春秋战国时代完全符合从"崩坏"到"突破"这一历史过程。所谓"崩坏"即是"礼坏乐崩",所谓"突破"即是儒、墨、道三家的兴起。这三家都直接起于对"礼坏乐崩"的反响,这是十分明显的事实。儒家的反响是更新礼乐的传统,给予礼乐以新的精神基础,这便是孔子的"仁道"。"礼坏乐崩"是因为礼乐已流为虚伪的形式。所以孔子说:

> 礼云、礼云!玉帛云乎哉!乐云、乐云!钟鼓云乎哉!(《论语·阳货》)

为了克服形式化的流弊,孔子强调礼乐必须以"仁"为其内在的根据。

因此他又说：

> 人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？（《论语·八佾》）
>
> 克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉！（《论语·颜渊》）

墨家对于“礼坏乐崩”的反应，和儒家恰好相反。墨子否定古代礼乐传统的价值，因此也反对儒家关于礼乐的理论，《墨子》书中“节葬”和“非乐”两篇最能代表墨家的态度。《庄子·天下篇》说墨子“毁古之礼乐”，确是有根据的。墨家的“突破”，采取宗教的方式，建立了有意志的“天”，“兼爱”和“非攻”都承“天志”而来。

道家的“突破”也是要超越礼乐的传统。《老子》云：

> 故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者忠信之薄而乱之首。

道家的“道”以“自然”为宗，因此否定文化。“礼”则是文化的产物，也是使人从“自然”状态堕落的始点。这里的“仁”和“义”是指儒家的理论。“仁”、“义”虽超越了古代的礼乐，但在道家看来仍然是人为的，不是自然的。所以庄子的“坐忘”也是先“忘仁义”，再“忘礼乐”，最后则“忘”一切知识。“忘”即是超越；人必须超越文化所造成的一切分别相，才能和“道”完全合而为一。（《庄子·大宗师》）

西方学者曾指出，中国古代的“超越的突破”最不激烈（least radical）[5]或最为保守（most conservative）[6]。这一论断是和其他各大文化的“突破”互相比较而获得的。“突破”在文化史上的最重要的意义，可以说是两个世界的出现，即“世间”（this world）和“超世间”（other world）的划分。例如希腊古典哲学中有“真实世界”（the real world）和“现象世界”（the phenomenal world）的分别。柏拉图的理型说（Platonic Theory of Ideas or Forms）便为这一分别提出了哲学的解释。现象世界中的具体事物，都是真实世界中“理型”（Forms or Ideas）的不完美的复制品（copies or duplicates）。由此可见，希腊“哲学的突破”后的两个世界是界线分明的：超世间是世间一切价值之源，它不但高于世间，并且也外在于世间。

以色列的"突破"也出现两个尖锐对照的世界:上帝和他所创造的人世。先知(prophets)则是上帝的使者(messengers),向世人传达上帝的旨意。"世间"一方面完全依赖上帝而存在,另一方面又是实现上帝的一切计划的工具。

印度的"哲学的突破",大致可以《奥义书》(Upanishads)中的哲理和佛教教义为代表。人生因无明(avidya)而造业报,因造业报而陷入轮回。要想脱离轮回的苦海,则必须依靠"智慧"(jnana or vidya)。这一套思想至《奥义书》和佛教才得到系统的发挥。印度的两个世界即建立在这一套思想的上面。世间便是无常的轮回,只有负面(negative)的意义,后来哲人更强调世间如幻之说。超世间则是梵(Brahman),梵是造物主,也是恒常世界。《奥义书》的中心观念以梵与真我(atman)合而为一。所以人若求解脱,只有永住梵界。印度的出世思想至此完全显现。对于世间采取舍离的(renunciatory)态度,没有比印度思想更彻底的了。

中国的两个世界则与上述三大文化都不相同:世间和超世间是"不即不离"的关系。儒家和道家自汉代以来已成为中国思想的主流,让我们以此两家为例稍加说明。儒家是主流中的主流,对世间最为肯定,但是同时也强调世间的一切价值来自超世间。如果以"道"代表儒家的"超世间",以日常人生代表儒家的"世间",那么我们便可看到:这两个世界既不是完全合一的,又不是截然分离的。《中庸》首章说:

> 道也者,不可须臾离也,可离非道也。

朱熹《集注》云:

> 道者,日用事物当行之理,皆性之德而具于心,无物不有,无时不然,所以不可须臾离也。若其可离,则为外物而非道矣。

《中庸》又引孔子的话:

> 道不远人,人之为道而远人,不可以为道。(第十三章)

可见"道"一方面超越"日用事物",一方面又遍在于"日用事物"之中。王阳明有诗句云:

> 不离日用常行内，直造先天未画前。(《别诸生》)

这都足以说明儒家“即世间而超越世间”的态度。

道家比较偏重于超世间，然而仍然不舍离世间。《老子》说“道”是“周行而不殆”(第二十五章)，《庄子》也说“道”是“无所不在”(《知北游》)。因此道家的超世间和世间并不是截然分开的。《老子》有“和其光，同其尘”之说(第四章)，《河上公注》云：

> 虽有独见之明，当知暗昧，不当以擢乱人也。常与众庶同垢尘，不当自别殊。

这是说有道之人仍然在世间，并且和尘俗之人打成一片。《庄子·天下篇》也说庄子“不谴是非，以与世俗处”。这更是道家不与尘俗断绝的明证。郭向注《庄子》说：

> 故与世同波，而不自失，则虽游于世俗，而泯然无迹。岂必使汝惊哉！(《庄子·天地》)

我们可以说，道家的立场是“超世间而不离世间”。

不但儒、道两家如此，后来中国的佛教——特别是禅宗也是如此。《坛经》说：

> 法元在世间，于世出世间，勿离世间上，外求出世间。(敦煌本第三六节)

世间和超世间仍是不即不离的。由此可知，中国古代的“超越的突破”，事实上，决定了此下二千多年的思想传统，也决定了中国知识人的基本性格。孔子所说的“士志于道”，不但适用于先秦时代的儒家知识人，而且也同样适用于后世各派的知识人。中国的“道”从一开始便具有特色，我们可以称这种特色为“内向的超越”(inward transcendence)。中国知识人大体上都带有“内向超越”的色彩。

（三）内向超越与“改变世界”

马克思（Marx）曾说：“哲学家从来只是以各种不同的方式解释世界；但真正的关键是改变它。”（The philosophers have only interpreted the world, in various ways; the point, however, is to change it.）马克思在这里指出了西方知识人的两大类型。“解释世界”的哲学家是西方古代和中古的知识人；“改变世界”的则是西方近代和现代的知识人。希腊“哲学的突破”是外在的超越（external transcendence），超世间而高于世间，但又外在于世间。因此哲学家的主要兴趣贯注在永恒不变的超越本体或真理世界，他们以思辨理性（speculative or theoretical reason）对超越世间进行静观瞑想（contemplation），而不大肯注意流变扰攘的世间生活。自苏格拉底（Socrates）因为卷入城邦的政治生活而被判处死刑以后，希腊的哲学家更不肯参加政治生活了[7]。柏拉图以来，西方文化史上出现了“静观的人生”（vita contemplativa）和“行动的人生”（vita activa）的划分。哲学家“解释世界”便是“静观”的结果。中古的经院哲学家（schoolmen）仍然继续着“静观的人生”。另一方面，西方中古基督教教会（church）则承担了“改变世界”的任务，因为基督教是根据上帝的旨意而“救世”的。欧洲中古时代的教会对所谓“蛮族”（barbarians）进行教化，对君主的权力加以限制，同时又发展了学术和教育。这些都属于“改变世界”的工作，也就是“行动的人生”。西方近代和现代的知识人是启蒙运动（Enlightenment）以后才大批出现的。这是西方文化“世俗化”（secularization）的结果。十八世纪以后的西方知识人才转而重视“行动”与“实践”（practice）；西方近代史上的革命，都有知识人的参与和领导。

与西方的情况相对照，我们便能更清楚地看到中国知识人的特征，这些特征大都和“道”的内向超越性有关。第一，中国知识人自始便以超世间的精神来过问世间的事。换句话说，他们要用“道”来“改变世界”。清初顾炎武说：

> 君子之为学，以明道也，以救世也。（《亭林文集》卷四《与人书》二十五）

同时李颙"答顾宁人先生"也说：

> 如明道定心以为体，经世宰物以为用，则体为真体，用为实用。（《二曲集》卷十六《书牍上》）

"救世"、"经世"都是"改变世界"的事。这一精神上起先秦下及清代，始终贯穿在中国知识人的传统之中。

所谓"救世"或"经世"也有正面和反面两种方式。正面的方式是出仕；但出仕则必须以"道"是否能实现为依据。所以孔子说："天下有道则见，无道则隐。"（《论语·泰伯》）荀子也一再强调"从道不从君"（《荀子》《臣道》和《子道》）。这一原则至少在理论上是后世儒家知识人所共同接受的，尽管在实践中有许多困难。宋代儒学复兴，范仲淹、王安石、程颐等人都有"以天下为己任"的意识。他们虽然"在位"，但仍然能保持知识人的立场，即以"道"来"改变世界"。王安石得君行道，他的"道"不但有儒家的一面，而且更有佛教的一面。雪峰禅师曾说过："这老子尝为众生作什么？"王安石便因为受到这一句话的感动，才决定接受宰相的职位的。（惠洪《冷斋夜话》卷十）

"改变世界"的反面方式则是对"无道"的社会加以批评。这也是随着古代"超越的突破"而来的普遍现象。超世间的出现，使人可以根据最高的理想——"道"——来判断世间的一切是与非。社会批判（social criticism）至此才完全成立。所以以色列的先知阿莫斯（Amos）和雅典的哲学家苏格拉底都用上帝（God）的名义来痛斥当时社会上种种无道的行为。[8]中国自春秋战国开始也出现了大量的社会批评，即孟子所谓"处士横议"（《孟子·滕文公下》）。孔子曾说：

> 天下有道，则庶人不议。（《论语·季氏》）

可见孔子也认为如果"天下无道"，则"议"是不可避免的。儒家知识人从孔子到明代的泰州学派和清代的黄宗羲、戴震，都曾同时在"明道"之外担任过社会批判者的角色。司马迁引董仲舒的话说：

> 孔子知言之不用，道之不行也，是非二百四十二年之中，以为天下仪表，贬天子，退诸侯，讨大夫，以达王事而已矣。

司马迁自己也说：

> 夫《春秋》，上明三王之道，下辨人事之纪，别嫌疑，明是非，定犹豫，善善恶恶，贤贤贱不肖，存亡国，继绝世，补敝起废，王道之大者也。（《史记·太史公自序》）

《春秋》是不是孔子所写的书，我们今天还不敢断定。但是从上引太史公的话中，我们知道汉代知识人，确是把孔子看作一个最伟大的文化、社会批判者，也把《春秋》看作中国第一部最有系统的文化、社会批判的著作。这一事实同时也说明汉代知识人具有高度的社会批判的意识。这种批判是深刻而透彻的，甚至达到了"贬天子"的高度。正是在这一历史的背景之下，汉代才出现了新的"士"的定义。刘向《说苑》云：

> 辨然否，通古今之道，谓之士。（卷十九《脩文》）

"辨然否"即是"明是非"，判断是非的根据则在"道"。这足以说明中国知识人是文化价值的维护者。

道家的知识人往往是更彻底、更激烈的文化、社会批判者。我们可以举汉末到魏、晋的名教批判为例。汉末有一位不知名的汉阴老父曾提出一系列尖锐的政治问题：

> 请问天下乱而立天子耶？理而立天子耶？立天子以父天下耶？役天下以奉天子耶？（《后汉书》卷一一三《汉阴老父传》）

这是对于皇帝制度发生了根本的怀疑。这种怀疑越来越深刻，于是出现了魏晋的无君论。阮籍认为"无君而庶物定，无臣而万事理。"（《阮籍传·大人先生传》）鲍敬言更进一步说："古者无君，胜于今世。"（《抱朴子·诘鲍》）这已是很彻底的无政府思想了。不但君臣一伦受到否定，父子一伦也遭到了攻击。孔融和祢衡据说曾有过下面一段对话：

> 父之于子，当有何亲？论其本意，实为情欲发耳。子之於母，亦复奚为？譬如寄物瓶中，出则离矣。（《后汉书》卷一〇〇《孔融传》）

这一段对话未必真正发生在孔融和祢衡之间,但当时一定有人发表过这一类的议论。魏晋以后新道家以“自然”来全面打击“名教”,便是从这个基础上展开的。儒家的名教(或礼教)在汉末已流为虚伪,当时已流传着“举孝廉,父别居”的谚语(《抱朴子·审举》)。因此道家知识人的社会批判,也越到后来越激烈,终于对儒家所维护的基本价值——忠和孝——也拒绝接受了。道家知识人的社会批判在后世影响很大,形成了一个反传统的传统。明代泰州学派、清末章炳麟、刘师培,以至“五四”运动,都和这一传统有思想上的渊源。

中国知识人的批判传统还有另一特色,即经过制度化而成为政治秩序的一部分。战国中期以后(公元前四世纪中叶),齐国创立了一个稷下学宫,尊礼当时各学派著名的知识人,号称“稷下先生”。《庄子·天下篇》和《荀子·非十二子》中所列举的思想界领袖,有好几位都曾经是“稷下先生”。此外,燕昭王也曾筑碣石宫,以师礼待邹衍(《史记·孟、荀列传》)。“稷下先生”的最大特色,是“不治而议论”(《史记·田敬仲完世家》),或“不任职而论国事”(《盐铁论·论儒》)。换言之,他们不属于官僚系统之内;他们的专业则是政治批判。所以他们依然保持着自由知识人(“游士”)的身分。后来秦代所设的博士,其职掌是“通古今,承问对”,与“不治而议论”大体相同,可见博士制度是从稷下先生演变出来的,所以汉代仍称博士为“稷下生”[9]。不过博士是“吏”,稷下先生则是君主的“师”或“友”,地位已大为降低了。秦始皇三十四年(公元前二一三年),博士“以古非今”,反对废除封建,引起政治风潮,终于发生了著名的“焚书”事件。但是从秦博士议政的风气,我们不难推想战国稷下先生必然享有极大的政治批判的自由。

中国传统政治制度中又有御史和谏官,也是制度化的批判者。御史监察百官,谏官则纠正皇帝,两者都是所谓“言官”。谏官在秦汉的正式名称是“谏议大夫”,顾名思义,“议”便是批评。可见中国统一后的政治秩序中,内在的批评和反对自始便已取得合法化的地位。不但中央政府如此,秦、汉地方政府中也设有“议曹”,为郡守提供各种不同的意见。为什么秦、汉政治制度的设计中包括了这许多“议”的职位呢?我们相信这和战国时代自由知识人“议”的传统有关,特别和稷下先生“不治而议论”的影响有关。例如东汉初年,任延为会稽都尉,聘请董子仪、严子陵等名士,待之以“师友之礼”,又署隐士龙丘苌为“议曹祭酒”(《后汉书·循吏任延传》),这明明便是一个具体而微的稷下制度。荀子不是

在稷下"三为祭酒"吗？任延的议曹模仿稷下是极为明显的。谏议制度为中国知识人在担任官职以后开辟了一条合法的"言路"，使他们可以理直气壮地批评朝政。言官的激烈批评，往往给他们招来贬逐甚至处死的命运。韩愈上《论佛骨表》，大触唐宪宗之怒，初欲论死，终贬为潮州刺史，即日上道。故韩愈诗云："一封朝奏九重天，夕贬潮州路八千。"(《左迁至蓝关示侄孙湘》，见《昌黎先生集》卷十)但是后世知识人却因此而更为尊敬韩愈。苏轼撰《韩文公庙碑》便特别推重他"道济天下之溺"，又说："力可以得天下，不可以得匹夫匹妇之心，故公之精诚能开衡山之云，而不能回宪宗之惑。"(《经进东坡文集事略》卷五十五)这几句话的意思正是说：知识人如韩愈，是根据"道"来进行政治批判的，而帝王如唐宪宗，则完全靠"力"来把持天下。由此可见，帝王如果无"道"，则只能代表"世间"的负面势力；知识人如果能紧守"明道救世"的原则，则虽立身帝王之朝，仍然可以代表"超世间"的理想。这一点最可说明儒家知识人"即世间而超世间"的特性。在世间和超世间发生直接冲突时，帝王的惩罚反而成为知识人的光荣；惩罚愈重，光荣也愈大。范仲淹三次因谏议而遭贬黜，当时知识人则认为他一次比一次更光荣：第一次僚友为他送行，说："此行极光"，第二次说："此行愈光"，第三次则说："此行尤光"。所以他最后笑谓送者曰："仲淹前后三光矣。"(文莹《续湘山野录》)他第三次被贬时，梅圣俞作《灵乌赋》安慰他，他也作赋报答(叶梦得《石林燕语》卷九)。他的《灵乌赋》中有两句名言：

> 宁鸣而死，不默而生。(《范文正公集》卷一)

传统的中国知识人认为诤谏是他们的"天职"(calling)，现代的中国知识人更从这两句话得到了争取言论自由的启示[10]。制度化、合法化的政治批判是"内向超越"的一个文化特征，使得不少知识人虽出仕而仍能"明道救世"。

如果我们以西方的"外在超越"加以对照，则中国知识人的特殊精神便更为清楚了。上文已指出古代希腊关于"静观的人生"和"行动的人生"的划分，因此西方古代的哲学家往往游心物外，不问世事。基督教的原始教义也属于外在超越的形态，所以有"恺撒的事归之恺撒，上帝的事归之上帝"的说法(Render unto Caesar the things that are Caesar's and unto God the things, that are God's)。到了圣奥古斯汀(St Augustine)

手上,上帝的天国(the Kingdom of God)和世间的王国(Kingdoms of this world)的二元思想更获得系统的发展,甚至迟到宗教改革(Reformation)时代,马丁路德(Martin Luther)还向新教圣徒说:"你们有天国,至于地上的王国,谁想要它,你们便应该让给谁。"(You have the kingdom of heaven, therefore you should leave the kingdom of earth to anyone who wants to take it.)[11]。由于西方古典哲学和基督教都把超世间和世间清楚地划分成两个领域,西方知识人一直到现代都不免有一种偏见,认为知识人的本分是维护永恒的价值,而不应卷入世间的活动,特别是政治活动。法国哲学家本达(Julian Benda)在一九二七年所著《知识人的背叛》(The Treason of the Intellectuals)一书便代表了这一观点。他认为西方知识人一直都遵守耶稣的信条:"我的王国不在世间"(My kingdom is not of this world),但是从十九世纪末期开始,西方知识人已背叛了他们的使命,竟从思想的世界堕落了下来,进入了行动的世界[12]。无论本达这部书有多少缺点,但是他所指出的西方知识人的思想倾向,确是不可否认的历史事实[13],这代表了外在超越的基本精神。在内向超越的中国思想系统中,超世间和世间是无法一刀两断的。借用陆九渊的话说,便是"道外无事,事外无道"(《象山先生全集》卷三十四)。所以朱熹强调"知行相须",王阳明提倡"知行合一"。总之,中国知识人的主要倾向是"即知即行"、"即静即动"。如果只有"静观"而无"行动",则从中国知识人的观点言,反而是一种"背叛"了。因此明末顾宪成痛斥王学末流"水间林下,三三两两,相与讲求性命,切磨德义,念头不在世道上。"(黄宗羲《明儒学案》卷五十八)。顾允成也说:"吾叹夫今之讲学者,凭是天崩地陷他也不管,只管讲学。"(同上,卷六十)"外在超越"和"内向超越"两种精神的对照在这一论点上表现得特别尖锐。

(四) 修身正心与"道"的保证

内向超越给中国知识人带来另一个显著特征,即重视个人的精神修养。这当然不是说所有的或多数的中国知识人都在精神修养方面具有真实的成就,更不是说中国知识人的平均精神水平,高于其他民族的知识人。我们所注意的是下面这个问题:为什么中国文化对于知识人特别提出精神修养的要求?而且这个要求至少从孔子起一直到今天还没有完全消失?

我们首先要指出的是：自中国古代“超越的突破”以后，“修身”或“修己”是儒、墨、道各家所共同强调的一个观念。《论语·宪问》：

> 子路问君子。子曰：修己以敬。

《墨子·贵义》：

> 世之君子欲其义之成，而助之修其身，则愠。

《老子》第五十四章：

> 修之于身，其德乃真。

此外，《管子》书中原来也有“修身”一篇，但早已遗失了。为什么各家都讨论“修身”的问题呢？我们推想这和古代“礼”的传统有关。“修身”的原义大概是指身体的外在修饰，如衣服冠履之类。这在古人行礼时是很讲究的。今存《仪礼》一书所收“士冠礼”、“士相见礼”等篇，都对“士”的外在修饰有很详细的规定。

上面已指出，中国古代的“突破”起于“礼坏乐崩”。“突破”之后，各派思想家都对“礼”的传统加以改造，其结果是使原来讲身体修饰的“礼”，变成了精神的修养。上引孔子、墨子、老子三家的话，显然都是指精神的状态——“敬”、“义”、“德”。不但如此，孔子的“修己以敬”和墨子的“修其身”，又同是以“君子”为对象。“君子”在孔、墨时代则是以“士”为主体。这不是说“士”以外的人可以完全不需要修养。荀子便说过：“臣下百吏至于庶人，莫不修己而后安正。”(《荀子·君道》)《大学》也说：“自天子以至庶人，一是皆以修身为本。”(第一章)但是先秦诸家论精神修养，特别是以知识人为对象，则是不成问题的。

为什么知识人特别需要“修身”呢？这便和“道”有密切的关系了。孟子说：

> 故士穷不失义，达不离道。……古之人，得志，泽加于民；不得志，修身见于世。穷则独善其身，达则兼善天下。(《孟子·尽心》)

孟子在别处又说:"得志,与民由之;不得志,独行其道。"(《滕文公下》)合起来看,"修身"便是"行道"。所以后来《中庸》(第二十章)有"修身以道"、"修身则道立"的说法。孟子的"修身"必须从他在"知言养气"章(《公孙丑上》)所讨论的"不动心"和"养浩然之气"两点上去求得进一步的了解。这种"浩然之气"是和"义"与"道"配合在一起的,所以"养气"可以使人直接接触到超越的"道"。有了"道",才能达到"不动心"的境界。"修身"离不开"气"与"心",还可以从荀子的思想中得到印证。荀子在《修身》篇中反复强调"治气养心"的重要。他说:

> 凡治气养心之术,莫径由礼,莫要得师,莫神一好。夫是之谓治气养心之术也。

荀子的"修身"方法虽然和孟子不同,但关键在"气"与"心"则仍然一致。《管子·内业》云:

> 心静气理,道乃可止。
> 修心静音(意),道乃可得。

更可见"治气养心"以得"道",是先秦各家所共同接受的理论。

我们从这里可以看到"内向超越"的具体方式。"突破"以前的"天道"以吉凶祸福为主,这是因为古人相信天上有"帝"或"上帝"在那里主宰着人的命运。"突破"以后,"道"的重心逐渐向"人"的方面移动,但"天"的源头并没有因此而被切断。董仲舒所谓"道之大原出于天"(《汉书》本传)是具有代表性的说法。战国以来,各派知识人对于"天"大致都仅作一般的肯定,而不作系统的解释。庄子说:"六合之外,圣人存而不论。"(《庄子·齐物论》)荀子则更为极端,认为"唯圣人为不求知天"(《荀子·天论》)。虽然先秦各家对于"天"的理解颇有不同,但他们追求"道"都不直接诉诸"天",而是从"心"下手。孟子说:

> 尽其心者,知其性也。知其性,则知天矣。存其心,养其性,所以事天也。(《孟子·尽心上》)

这显然是将超越的"天"收归人的"心"中,所以"知天"不是向外或向上

去认识“天”，而是向内去穷尽自己的“心”。荀子说：

> 人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虚壹而静。（《解蔽》）

“心”必须处于虚、壹、静的状态始能知“道”，这是受了道家的影响。其中“虚”字尤为重要。庄子说：

> 唯道集虚。虚者，心斋也。（《庄子·人间世》）

成玄英《疏》曰：

> 唯此真道，集在虚心。

这是说“心”必须在空虚的状态，然后“道”才能集在其中。《韩非子·扬权》篇说：

> 故去喜、去恶，虚心以为道舍。

宋本旧注解释这句话如下：

> 去喜、恶以虚其心，则道来止。故为道舍。（四部丛刊本）

这样一说，意思便完全清楚了。“心斋”、“道舍”都是用房舍来作比喻，“道”是要住在“心”中的。《管子·内业》也有一段类似的话：

> 定心在中，耳目聪明。四枝坚固，可以为精舍。精也者，气之精也。气，道乃生，生乃思，思乃知，知乃止矣。

这个“精舍”也就是“道舍”，因为“气之精”是可以和“道”结合起来的。这个“精气”和孟子的“浩然之气”很相似，“浩然之气”不也是“配义与道”吗？《管子·枢言》篇中还有另一种说法，也值得注意：

> 道之在天者，日也；其在人者，心也。

尹知章(旧题房玄龄)注曰：

> 心者，万物由之以虑，万理由之以断，云为莫大焉。故谓之道。

这更是把“道”和“心”等同起来了。

我们追溯了先秦各家关于“心”和“道”的关系的见解，便可以完全确定：中国古代“哲学突破”以后，超越性的“道”已收入人的内心；因此先秦知识人无论是“为道”或“为学”，都强调“反求诸己”、强调“自得”。这是“内向超越”的确切意义。[14]

但是“内向超越”并不仅限于“突破”时代。事实上，它从此形成了一个强固的传统，支配了后世知识人的思维模式(mode of thinking)。佛教原来是“外在超越”的形态，但经过长期的中国化的发展，终于逼出了“内向超越”的中国禅宗。宋代理学兴起以后，“道”或“理”的内向超越的性格，也发展得更明确、更完备了。我们只要引用朱熹的一段话便足以说明问题了。《朱子语类》卷九十八：

> 凡物有心而其中必虚……。人心亦然。只这些虚处，便包藏许多道理，弥纶天地，该括古今。推广得来，盖天盖地，莫不由此，此所以为人心之妙欤！理在人心，是之谓性。性如心之田地，充此中虚，莫非是理而已。心是神明之舍，为一身之主宰。性便是许多道理，得之于天而具于心者。

我们试把这一段话和上面所引先秦旧说作一比较，便不难看出：朱熹的说法尽管更复杂，也更周密了，但其间一脉相承的痕迹则是十分明显的。[15]

中国知识人是“志”于道的，现在“道理”既是“得之于天而具于心”，则任何有志于“求道”、“得道”的知识人，自然都不能不首先反求诸自己的内心。“心”是“道舍”或“神明之舍”，也就是每一个知识人的“超世间”的所在。记得有首通俗的禅宗诗说：

> 佛在灵山莫远求，灵山只在我心头。人人有个灵山塔，各向灵山塔下修。

修心养性不但是中国知识人的特征之一,而且这个观念也打进了通俗文化之中。在“外在超越”的西方文化中,精神修养主要是寺院(monasteries)中修士的事,世俗知识人是不大讲究修养的。近代西方知识人的言行不一,有时真到了令人吃惊的地步。[16]宗教改革以后,耶稣会(Society of Jesus)的修士也有带领俗人去修行的,但必须在一个隐退之地(retreat),时间也不过几个星期而已。西方最著名的讲修养的著作是耶稣会创始人罗耀拉(Saint Ignatius of Loyola)的《精神修养》(The Spiritual Exercises)。我们试将此书和禅宗及理学家语录加以比较,即可见内向超越和外在超越是如何不同。一切的“道”、“理”都在上帝、耶稣、圣徒那边,都是外在于人的,而人心之内则充满了情欲和罪恶。这是多么强烈的对照。[17]

我们可以说中国知识人特别注重精神修养,主要是为了保证“道”的庄严和纯一。内向超越的中国知识人,既没有教会(church)可以依靠,也没有系统的“教条”(dogmas)可资凭藉。“正统”和“异端”在中国是缺乏客观标准的。朱熹和陆象山不是曾互斥对方为“异端”吗?王阳明和他的门人不是曾提倡过“三教合一”吗?所以“道”的唯一保证,便是每一个知识人的内心修养,虽然是真是伪还得要由每个人自己来断定。

但是中国知识人,特别是儒家,强调“道”,甚至提倡“道统”还有另一个重大的意义。他们是要以超世间的“道”和世间的“势”——主要是君主的政权——相抗衡。孟子最早已指出:

> 古之贤王好善而忘势,古之贤士何独不然?乐其道而忘人之势,故王公不致敬尽礼,则不得亟见之。见且由不得亟,而况得而臣之乎?(《孟子·尽心上》)

这样,“道”与“势”的紧张关系便由孟子拉开了历史的序幕。知识人必须以“道”自任和自重,不能为了求富贵之故,向王侯臣服,这是儒家的一贯立场。陈代劝孟子去谒见诸侯,多少可以施展一点自己的理想。“枉尺而直寻,宜若可为也。”孟子坚决地回答他:

> 如枉道而从彼,何也?且子过矣:枉己者,未有能直人者也。(《孟子·滕文公下》)

孟子是不能让“道”受屈枉的。知识人最大的弱点是抵抗不住世间权势的诱惑。所以公孙丑问他，如果齐国给你老先生以卿相之位，使你可以“行道”，你动不动心呢？孟子曰：“否；我四十不动心。”(《公孙丑上》)接着便是孟子讲他怎样“善养吾浩然之气”，然后才能达到“不动心”的境界。这一段话最能说明先秦知识人的“治气养心”是为了保证他们“心”中的“道”的坚贞。只有持此超世间的“道”，他们才能面对世间的“势”而不为所动。荀子也说：

> 志意修则骄富贵，道义重则轻王公；内省而外物轻矣。……士君子不为贫穷怠乎道。(《荀子·修身》)

这是荀子告诉我们，知识人为什么必须“修身”、必须“治气养心”？

以“道统”来驯伏“治统”，是后世儒家知识人所最为重视的一件大事。这是中国超世间的理想在世间求取实现的唯一途径。宋明理学的积极意义也在这里。吕坤说得最明白：

> 故天地间惟理与势为最尊。虽然，理又尊之尊也。庙堂之上言理，则天子不得以势相夺。即夺焉，而理则常伸于天下万世。故势者，帝王之权也；理者，圣人之权也。帝王无圣人之理则其权有时而屈。然则理也者，又势之所恃以为存亡者也。以莫大之权，无僭窃之禁，此儒者之所不辞，而敢于任斯道之南面也。(《呻吟语》卷一之四)

为了保持“理”的尊严，中国知识人是不能不讲心性修养的。否则“理”又何能不为“势”所夺？更何能使“理”常伸于天下万世？这是“内向超越”的知识人，在传统格局下的唯一出路。

注 释

[1] 本节所论，参考余英时《士与中国文化》，上海，一九八七年，第一篇《古代知识阶层的兴起与发展》。

[2] 冯友兰：《中国哲学史》，页五七。

[3] Talcott Parsons, “The Intellectual: A Social Role Category”, in Phlip Rieff, ed. *On Intellectuals*, A Doubleday Anchor Book, 1970, pp. 6—7.

[4] Eric Weil, “What is a Breakthrough in History?” *in Daedalus*, Spring,

1975, pp.21—36.

[5] Parsons, Ibid., p.7.

[6] Benjamin I. Schwartz, "Transcendence in Ancient China," in *Daedalus*, Spring, 1975, p.60.

[7] Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, 1958, pp.7—22 and *Between Past and Future*, Penguin Books, 1977, pp.71—72.

[8] Michael Walzer, *The Company of Critics*, Basic Books, 1988, pp.4—5.

[9] 见钱穆:《两汉经学今古文平议》,香港,一九五八年,页一六五——一六六。

[10] 见胡颂平:《胡适之先生年谱长编初稿》,台北联经出版事业公司,页二四三七——二四四一。

[11] Quoted in Walzer, op. cit., p.31.

[12] Julian Benda, *The Treason of the Intellectuals*, New York, 1969.

[13] 见 H.Stuart, *Consciousness and Society*, New York, 1958, pp.411—418.

[14] 我在《从价值系统看中国文化的现代意义》(台北,时报文化出版公司,1984)中,曾误用流行的"内在超越"一词,这是西方神学的观念(immanent transcendence),与我的本意不合。今特改正为"内向超越"。

[15] 关于理学中"心"的观念,可看 Wm Theodore de Bary, *the Message of the Mind in Neo-Confucianism*, Columbia University Press, 1989.

[16] 参看 Paul Johnson, *Intellectuals*, New York, 1988,论西方现代许多著名的思想家的言行相反的现象。

[17] W.H.Longridge, *The Spiritual Exercises of Saint Ignatius of Loyola*, London, 1919.